GEORG SAMUEL ALBERT MELLIN

WÖRTERBUCH DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE





AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

ENCYCLOPÄDISCHES WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLAUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

VIERTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

IV. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1801.

Liberalität

der Denkungsart, *liberalitas moralis, liberalité morale.* Das Princip der Unabhängigkeit von allem andern, außer von dem Gesetz (T. 92.). Wer diesen Grundsatz nicht hat, d. h. nicht darnach handelt, der hängt vom Sinnengenuß ab, folglich ist auch sein Wohlgefallen an Gegenständen der Sinne nicht frei, sondern abhängig von dem, was seinen Sinnen angenehm ist. Bei dieser Abhängigkeit aber ist keine unmittelbare Lust am Schönen der Natur möglich (U. 116.).

Diese Liberalität der Denkungsart kann nun auf besondere Fälle angewendet werden; so ist z. B. die Anwendung derselben auf den Gebrauch der Glücksgüter zum Wohl Anderer, die Freigebigkeit (*liberalitas sumtuosa*). Wenn man nehmlich weder vom Genuß der Glücksgüter selbst, noch ihres Besitzes abhängt, sondern den Grundsatz hat, immer zu thun, was das Gesetz fordert, so wird man auch den Grundsatz haben und befolgen, seine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, und das heißt Freigebigkeit. Der Grundsatz, seine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, ist nicht

darum ein moralisches Gesetz, weil wir selbst Nutzen davon haben, sondern weil wir unmöglich **wollen** können, dass die Maxime: seine Glücksgüter nie zum Wohl Anderer zu gebrauchen, allgemeines Gesetz sei. Denn es kann wohl kommen, dass der Mensch es bedarf, von Andern durch die Glücksgüter derselben unterstützt zu werden, und sein Wohl dadurch befördern zu lassen. Dann würde er dies gewiss, vermöge der Beschaffenheit seiner Natur, welche Befriedigung der Bedürfnisse fordert, **wollen**. Und so würde sein Wille mit sich selbst im Widerspruch seyn, wenn er bald jene Maxime der Illiberalität zum allgemeinen Gesetz erheben, bald wieder die Liberalität Andrer wollte. Wegen dieses Widerspruchs nun, der in dem **Willen** des Menschen seyn würde, aber nicht wegen der Maxime des Eigennutzes, ist es unmöglich, das Gegentheil der Freigebigkeit als allgemeines Gesetz zu wollen, folglich kann nur die Freigebigkeit der Grundsatz des Tugendhaften seyn. Wer also um eines unerlaubten Zwecks willen giebt, ist nicht freigebig, denn er ist abhängig von irgend einem sinnlichen Antriebe, und nicht allein vom Gesetz. So ist derjenige nicht **freigebig** (er ist nicht **frei** bei seinem Geben), der sich die Liebe eines Mädchens durch Geschenke zu erwerben sucht, damit dasselbe sich desto leichter seinen, des Schenkenden, Lüsten hingebe (*Wolfii Ethica.* P. V. §. 382.) Wer giebt, um sich dadurch einen Namen zu machen, ist ehrgeizig und ruhmsüchtig, aber nicht freigebig, er hängt von der Leidenschaft der Ehrsucht ab (*Wolf.* l. c. §. 383. 384.). Wer gern durch Glücksgüter Andrer Wohl befördern möchte und würde, aber keine besitzt, ist doch freigebig der Denkungsart nach, denn sein Wille ist nicht abhängig, sondern nur seine Macht (*Wolf.* l. c. §. 385.). Wie freigebig ein Jeder sei, kann Niemand gehörig schätzen, als der Geber selbst, weil nur er allein weiss, ob und wie weit er frei von je-

der andern Abhängigkeit, als der vom Gesetz, gebe (*Wolf.* l. c. §. 386.). Wer freigebig ist, der wartet nicht erst die Bitten derer um Hülfe ab, deren Wohl er durch seine Glücksgüter befördern kann; denn nicht erst diese Bitten, sondern dass Bedürfniss, fordern die Anwendung des Grundsatzes der Freigebigkeit (*Wolf.* l. c. §. 387.). Ich habe hier nach Wolf den Grundsatz der Freigebigkeit weiter entwickelt, und die Stellen aus Wolfs Ethik angeführt, um darauf aufmerksam zu machen, wie nach dem Formalprincip der kritischen Philosophie ein Tugendprincip auszuführen ist, und um Veranlassung zu geben, Wolfs Ausführung und Beweise damit zu vergleichen. Diese Vergleichung hier selbst anzustellen, verstattet der Raum nicht.

Der Liberalität der Denkungsart ist die Kargheit gerade entgegen gesetzt, d. i. die sclavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, so dass man von ihnen abhängt, oder ihrer nicht Herr ist. Sie ist nicht bloss eine Verletzung der Pflicht gegen Andere, in welchem Fall sie bloss der Freigebigkeit entgegen gesetzt wäre, sondern der Pflicht gegen sich selbst (T. 92.).

Kants Critik der Urtheilskr. §. 29. Allgem. Anm. S. 116.
Dess. Metaph. Anf. der Tugendl. §. 10. Cas. Frag. S. 92.

Liebe,

amor, *amour*. Im eigentlichen Sinne des Worts ist Liebe die Lust an der Vollkommenheit eines lebendigen Wesens (T. 118). So hat man Liebe zu einem Menschen, Pferde, Hunde, einer Katze u. s. w. (P. 135.). Diese Liebe kann man zum Unterschiede von einer andern

uneigentlich so genannten Liebe, die pathologische nennen, d. i. diejenige, die auf sinnlichen Antrieben beruht. Sie kann Neigung und Leidenschaft werden. Sie ist eigentlich das Wohlgefallen, welches die Vollkommenheit eines Wesens in uns hervorbringt, und kann daher auch die Liebe des Wohlgefallens (*amor complacentiae*) genannt werden. Diese Liebe beruhet theils auf der Empfindung der Vollkommenheit des Andern durch den Sinn, theils auf dem Gefühl, das mit dieser Empfindung in uns verknüpft ist, und ist eine sinnliche Theilnehmung an dem geliebten Gegenstande (G. 13.). Folglich kann auch nur ein sinnlicher Gegenstand Liebe erwecken und der geliebte Gegenstand uns nur mittelbar um seinet willen interessiren, unmittelbar aber interessirt uns derselbe um unsres, mit der Empfindung dieses Gegenstandes verknüpften Gefühls willen. Also heisst lieben nichts anders, als etwas als seinen eigenen Vortheil günstig ansehen (G. 14.). Ich kann also nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll, d. i. ich kann nicht zur Liebe moralisch genöthigt, die Liebe kann nicht geboten werden. Eine Pflicht, die uns Liebe geböte, ist also ein Unding (T. 39.) Weil nun diese Liebe ein Gefühl ist, so kann man sie auch die ästhetische Liebe nennen (T. 118.).

2. Im eigentlichen Sinne des Worts ist Liebe die Maxime (Handlungsregel), einem Menschen wohlzuwollen und sein Wohl zu befördern, oder auch die Zwecke eines Wesens zu den seinigen zu machen. So liebt man den Nächsten, d. i denjenigen, für dessen Wohl man wirksam seyn kann, wenn man ihm wohl will und sein Wohl befördert; so liebt man Gott, wenn man seine Zwecke (die Moralität und Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) zu den seinigen macht, oder alle seine eigenen Zwecke in jene Zwecke Gottes gänzlich und

frei ergiebt (P. 147.). Diese Liebe kann man, zum Unterschiede von der eigentlichen Liebe (in 1.), die praktische (von der freien Willkühr abhängende) nennen. Das Wohlwollen, als ein Thun, welches nichts anders ist, als die Maxime, des Andern Zwecke zu den seinigen zu machen, kann einem Pflichtgesetz unterworfen werden. Ein solches uneigennützige (nicht aus Gefühl entspringendes) Wohlwollen gegen Menschen aus Pflicht heisst eben die praktische Liebe, oder auch die Liebe des Wohlwollens (*amor benevolentiae*). Diese Liebe beruhet auf dem Willen, und ist die sittliche Theilnehmung an dem Zustande des Andern durch werkthätige Gesinnung, oder, wenn ich nichts für ihn thun kann, doch durch die Beförderung seiner Zwecke, gesetzt, dass diese auch auf die Sittlichkeit und Wohlfahrt Anderer gehen, wie dies bei Gott der Fall ist. Es giebt nur zweierlei Wesen, zu welchen wir diese praktische Liebe haben können, weil uns keine andern vernünftigen Wesen, als diese, bekannt sind, nehmlich das sinnlich-vernünftige Wesen oder der Mensch, welcher unser Nächster heisst, wenn er in dem Verhältniss zu uns steht, dass wir ihm diese praktische Liebe durch Handlungen erweisen können, und das übersinnlich-vernünftige Wesen oder der Welturheber, welcher, zugleich als Gesetzgeber unserer Pflichten gedacht, Gott heisst, und dessen Willen zu dem unsrigen zu machen, eben ihn praktisch lieben genannt wird. So lieben, heisst seinen Vortheil der Pflicht nachsetzen, und von einer solchen Liebe allein kann man sagen, sie sei Pflicht (T. 39.). Denn so kann ich lieben, wenn ich will, und es wollen, weil ich soll, d. i. es giebt eine moralische Nöthigung zu einer solchen Liebe, und es ist ein Gebot: du sollst lieben Gott und deinen Nächsten. Dies kann also nicht bedeuten, du sollst unmittelbar (zuerst sinnlich) lieben, und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun und mo-

ralifch gut handeln, fondern: thue deinem Nebenmenfchen wohl und mache Gottes Willen zu dem deinigen, oder handle moralifch gut, und diefes Wohlthun wird Menfchenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun) und Gottesliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Rechtthun) in dir bewirken (T. 40. f.). Die Liebe des Wohlgefallens würde alfo allein direct (unmittelbar) feyn. Zu diefer aber (als einem unmittelbar mit der Vorftellung des Dafeyns eines Gegenftandes verbundenen Gefühl der Luft) eine Pflicht zu haben, d. i. eine moralifche Nöthigung zur Luft, oder aus Zwang lieben, ift ein Widerfpruch (T. 41.). S. Achtung, 12. und Menfchenliebe.

Kants Met. Anf. der Tugendlehre. Einl. XII. c, S. 39. ff.

Deff. Grundl. zur Met. der Sitten, I. Abfchn. S. 13. f.

Limitation,

Befchränkung, Begrenzung, Einfchränkung, *limitatio*, *limitation*. Eine der drei Kategorien der Qualität (C. 106.). Sie ift Realität mit Negation verbunden (C. 111.). Ein jedes Ding in der Sinnenwelt ift befchränkt oder limitirt, d. h. die Realitäten, die es hat, haben ftets einen Grad, über dem gröfsere und unter dem kleinere ins Unendliche gedacht werden können. So hat z. B. die Luft eine folche Dichtigkeit, dafs fie dichter oder auch dünner feyn könnte, ihre Dichtigkeit ift weder unendlich grofs, fo dafs keine andere darüber gehen könnte, noch unendlich klein, fo dafs fie als Nichts (die Luft als gar nicht dicht) zu betrachten wäre. Das heifst nun, die Dichtigkeit der Luft ift immer befchränkt. Diefe Qualität kömmt auch, zwar nicht der Grö-

fse überhaupt, aber doch jeder empirischen Gröfse zu, und man kann sagen, jede empirische Gröfse, sowohl die intensive (die Gröfse der Empfindung), als die extensive (die Gröfse der Anschauung) ist beschränkt (limitirt), d. h. ihre Continuität hat ein Ende, sie reicht nicht weiter. Die Limitation der extensiven Gröfse ist also eigentlich die Verneinung der Continuität der Erfüllung des Raums oder der Zeit. Die Continuität in der Erfüllung des Raumes und der Zeit ist hier das, was verneint wird; und folglich die Limitation der Gröfse stets die Limitation ihrer Continuität. Aber auch die intensive Gröfse wird, durch den Begriff der Limitation, in Ansehung der Continuität der Empfindung beschränkt gedacht. Denn die Beschränkung eines Tons auf einen gewissen Grad, heifst, es ist nicht möglich, die Continuität im Stufengange der Grade weiter fortzusetzen, ob sichs wohl denken läfst.

2. Kant leitet alle Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes von den logischen Urtheilen ab, weil er auf diese Art sie alle vollständig und systematisch aufstellen und ihre Anzahl bestimmen konnte. Dieses that er folglich auch mit diesem Begriff der Limitation. Schwab (Preisschrift, S. 130.) macht aber Kant den Vorwurf, dafs diese Ableitung hier und da sehr gezwungen sei. Zum Beweis führt er eben diese Kategorie der Limitation an, und meint, dafs gewifs kein Metaphysiker die Ableitung derselben von den unendlichen Urtheilen würde geahndet haben. Das kann wohl seyn, aber daraus folgt nicht, dafs diese Ableitung sehr gezwungen sei. Denn wir wollen uns gleich überzeugen, dafs das unendliche Urtheil allein durch den Act des Verstandes, den wir in dem Begriff der Beschränkung oder Limitation denken, möglich ist; und dies heifst doch den Begriff der Li-

mitation von den unendlichen Urtheilen ableiten. Was unter unendlichen Urtheilen zu verstehen sei, findet man im Art. Function, 10. Ich setze also hier voraus, dass man dies gelesen und durchdacht habe. Wenn man nun auch noch das dazu nimmt, was im Art. Function, 8 und 9. zu finden ist, so wird man zugeben, dass ein Urtheil, seiner Qualität nach, aussage: ob ein Begriff, z. B. Mensch, unter der Sphäre eines andern Begriffs, z. B. sterblich, gedacht werde Jeder Begriff hat nehmlich eine Sphäre oder einen Umfang, d. h. es giebt eine Menge Begriffe, deren Merkmal er ist. So ist der Begriff sterblich ein Merkmal der Begriffe Mensch, Vogel, Fisch, vierfüssiges Thier u. s. w.; denn die Gegenstände dieser Begriffe sind alle sterblich, und sie, folglich auch der Begriff von ihnen, gehören daher auch zu der Sphäre des Begriffs sterblich. Hingegen gehöret Gott, menschlicher Geist, u. s. w. nicht zu der Sphäre dieses Begriffs. Urtheile, welche ausdrücken, dass ein Begriff zu der Sphäre des andern Begriffs gehöre, heissen bejahende Urtheile; welche aussagen, dass sie nicht darunter gehören, heissen verneinende. Beide Arten der Urtheile setzen also entweder einen Begriff in die Sphäre des andern, oder schliessen ihn davon aus, ohne im geringsten die Beschränkung der Sphäre zu bezeichnen. Aber nicht so das unendliche Urtheil. Dieses, z. B. die Seele ist unsterblich, setzt zwar, wie das bejahende Urtheil, das Subject, z. B. Seele, unter die Sphäre des Prädicats, z. B. unsterblich. Allein wie ist diese Sphäre beschaffen? Der Begriff im Prädicat, z. B. unsterblich, enthält eine Negation oder Verneinung, und drückt eigentlich nicht eine wirkliche Sphäre, sondern die unbegrenzte Region aus, welche ausserhalb der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Verneinung angehängt ist. Wenn ich also sage: die Seele ist unsterblich, so setze ich damit die Seele

in die Region derjenigen lebenden Wesen, von denen diejenigen, welche nur eine Zeit lang leben und dann sterben, abgegrenzt sind. Im unendlichen Urtheil wird also ein Begriff zwar unter eine Sphäre gebracht, wie im bejahenden, aber diese Sphäre verdient diesen Namen nur im uneigentlichen Sinne des Worts. Sie ist die unendliche Menge der Dinge, welche übrig bleiben, wenn wir die Sphäre des Begriffs, dem die Negation angehängt ist, von der grenzenlosen Menge aller Dinge abgrenzen. Es geschehen hier also drei Acte:

a. das Setzen in eine (scheinbare) Sphäre, oder das Bejahen;

b. das Setzen, nicht in die Sphäre eines Begriffs, sondern in die (scheinbare) Sphäre, die ausser der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Negation angehängt ist, oder das Verneinen;

c. das Bestimmen dieser scheinbaren Sphäre bloss dadurch, dass die Dinge, wozu das Subject gezählt wird, als ausserhalb der Sphäre des Begriffs, welchem die Negation angehängt ist, gedacht werden. Dieser letzte Act ist eigentlich der Uract des Verstandes in dieser Art von Urtheilen, und ist nichts weiter, als die Vorstellung von der Begrenzung der Sphäre eines Begriffs durch andre Dinge, die nicht zu ihm gehören. Es giebt, sagt z. B. unser Urtheil, nicht bloss Sterbliche, sondern das Feld der Sterblichen reicht nur bis an gewisse Grenzen (Stellen der Schranken, oder des Anfangs der Verneinungen, s. Grösse, 16.), über welche hinaus es andere Dinge giebt, die nicht zu diesem Felde gehören, und die dasselbe begrenzen, und zu diesen Dingen gehört die Seele. Das Begrenzen, Limitiren, einer Sphäre durch andre Dinge, die nicht zu derselben gehören, ist also der Hauptact in den unendlichen

Urtheilen. So wie alſo das Bejahen einen Begriff realiſirt, indem dadurch ausgeſagt wird, daſs er nicht leer, ſondern etwas unter ihm enthalten ſei, daſs er eine Sphäre habe, der er zukomme; ſo wie das Verneinen bloſs ausſchlieſst von der Sphäre eines Begriffs: ſo begrenzt das unendliche Urtheil die Sphäre eines Begriffs. Dieſe Begrenzung oder Beſchränkung eines Begriffs iſt alſo ein poſitiver Act des Verſtandes, es wird dadurch wirklich etwas beſtimmt, nehmlich eine Grenze. Grenzen ſind alſo poſitive Begriffe, poſitive Merkmale von beſchränkten Gegenſtänden, nehmlich den Stellen, wo ſie aufhören, wo das Gegentheil von ihnen anhebt, d. i. des Anfangs der Verneinung derſelben (L. 160. f.).

3. Es würde uns alſo in der That die Function unendliche Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unſer Verſtand nicht die Anlage hätte, zu begrenzen oder zu limitiren, und dadurch auch die Sphäre eines Begriffs durch andre Begriffe begrenzt zu denken, und ſich z. B. auſſer dem Sterblichen auch die Einſchränkung der Sphäre alles Sterblichen vorzuſtellen, welche Begrenzung eben in dem Unſterblichen gedacht wird. Geſetzt nun, wir hätten in unſerm Verſtande die Möglichkeit zu dieſem Act des Denkens nicht, ſo hätten wir auch nicht den Begriff der Einſchränkung oder Limitation, welcher der Gedanke von dieſem Act iſt, und ſo wäre auch die Vorſtellung des Unſterblichen und damit das unendliche Urtheil nicht möglich. Uebrigens muſs ein Begriff, der, wie dieſer, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, ſelbſt allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* ſeyn.

4. Bis jetzt haben wir bloſs von dem Urſprung und logiſchen Gebrauch des Begriffs der Limitation geredet. Soll aber der Gebrauch dieſes

Begriffs **real** feyn, d. h. foll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, fondern von Dingen und ihren Realitäten gebraucht werden: fo bedarf er eines transfcendentalen Schemas, dies ift aber eben die Vorftellung, dafs es fowohl über und unter einem Grad der Empfindung in der Zeit und im Raum immer gröfsere und kleinere Grade ins Unendliche giebt, die ihn eben begrenzen, als auch in der Anfchauung in Raum und Zeit einen immer gröfsern oder kleinern Raum ins Unendliche, auf den die empirifche Anfchauung im Raum, die Erfüllung deffelben auch in der Ausdehnung in Raum und Zeit, ausgedehnt oder eingefchränkt werden kann. Diefe Vorftellung ift die **Limitation in der Erfcheinung** (*limitatio phaenomenon*). * Sie ift die Begrenzung eines **Dinges**, nicht, wie die **logifche** Limitation, oder die **reine Kategorie**, wenn man von allem Sinnlichen abftrahirt, wodurch dann keine **Realgrenze** denkbar ift, die blofse Begrenzung der **Sphäre eines Begriffs**. Die **Kategorie** ift alfo: **Begrenzung** oder **Limitation**, und jeder Gegenftand mufs von uns als begrenzt gedacht werden. Die Limitation ift nun entweder die der Sphäre des Begriffs, und heifst die **logifche**, oder die eines finnlichen Dinges, und heifst die **phyfifche** im Gegenfatz gegen die **metaphyfifche**, welche die Kategorie oder der reine Begriff felbft ift. Zu der letztern gehört ein **Schema**, oder eine Vorftellung *a priori*, die von der einen Seite, als *a priori*, mit dem Verftande, von der andern als Bedingung jeder finnlichen Vorftellung mit der Sinnlichkeit gleichartig ift. Dies ift die Zeit-oder Raumes-Begrenzung oder auch die Begrenzung durch die Grade der Empfindung in der Zeit und im Raum (C. 211. 281).

* Kants Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10. S.

106. — §. 11. S. 111. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 211.

Dell. Logik. §. 22. S. 160. f.

Locke.

Johann Locke wurde im Jahr 1632 zu Wrington, 8 englische Meilen von Bristol, gebohren. Er studirte zu London und Oxford die peripatetische und Cartesianische Philosophie und die Medicin, welche letztere er auch im Hause des Lord Ashley, nachdem er als Secretär eines englischen Gesandten 1664 eine Reise nach Deutschland, und 1668 mit einer gräflichen Familie eine Reise nach Frankreich gethan hatte, practicirte, und dabei die Geschäfte dieses Hauses verwaltete. Im Jahr 1682 reisete er mit Lord Ashley nach Holland, und lebte daselbst mit Clericus, Limborch und andern Gelehrten im freundschaftlichen Umgange. Er bekam 1689 eine Stelle bei der Appellations - Commission in London, und wurde 1695 zum Commissarius des Handels in den Colonien ernannt. Diese Stelle legte er 1700 nieder, und starb den 28. October 1704. Er war ein denkender Kopf und ein sehr gelehrter und arbeitsamer Mann. Seine sämmtlichen Werke sind 1714 zu London in 3 Bänden in Folio in englischer Sprache zusammengedruckt worden; sein Leben aber hat Clericus in der *Bibliotheque choisie* beschrieben. Von seinen Schriften ist uns hier nur merkwürdig:

Essay upon human understanding, welche ins Französische übersetzt worden, unter dem Titel:

Essai philosophique concernant l'Entendement humain, ou l'on montre, quelle est l'étendüe de nos connoissances certaines, et la manière, dont nous y

parvenons, traduit de l'Anglois par M. Coste. 3. *edit. à Amsterdam* 1735. 4.

2. Kants Urtheil über Lockes Ableitung der Kategorien von der Erfahrung, und desselben Inconsequenz dabei, findet man im Art. Kategorie, 31. f.

3. Locke war in der Noogonie oder Theorie von der Erzeugung der Begriffe der Antipode von Leibnitz. Dieser errichtete ein intellectuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich; Locke schuf sich eine blofs sinnliche Welt, oder glaubte durch die Verstandesbegriffe die Beschaffenheit einer auch außer den Sinnen befindlichen Welt zu erkennen, indem er alle Begriffe von den äufsern sinnlichen Gegenständen, vermittelst der Sensationen (sinnlichen Eindrücke), oder von den sich darauf gründenden Operationen der Seele, vermittelst der Reflexion (des Nachdenkens) über diese, ableitete. Die Sinnlichkeit war bei Leibnitz nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; bei Locke ist sie der Grund aller Vorstellungen und ein vorzüglicher Quell derselben. Erscheinung war bei Leibnitz die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntnifs durch den Verstand, der logischen Form (Deutlichkeit) nach, unterschieden, da nehmlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weifs. Bei Locke sind die Begriffe die Vorstellungen des Dinges an sich selbst, so wie uns die Sinne diese Vorstellungen liefern, und es kann keine andern Begriffe geben, als solche,

welche durch die Senſation, und durch die Reflexion über die Operationen der Seele, welche die Senſationen zum Gegenſtande haben, entſtehen. Wenn aber dieſe Begriffe dunkel ſind, ſo liegt dies an der Grobheit der Organe und an der Schwäche der Eindrücke und des Gedächtniſſes. Hiervon iſt die Undeutlichkeit der Begriffe zu unterſcheiden, welche daraus entſpringt, daſs ein zuſammengeſetzter Begriff aus zu wenig einfachen, oder aus zu ſehr unter einander gemengten, oder aus zu unſichern und unbeſtimmten Begriffen beſteht. Mit einem Wort, Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, Locke ſenſificirte die reinen Verſtandesbegriffe, und gab ſie für nichts, als abgeſonderte, durch die Reflexion entſprungene, Begriffe aus. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Leibnitzens, Locke's und Kants Noogonie beſteht alſo darin:

a. Leibnitz hielt den Verſtand für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, die Sinnlichkeit aber für die Quelle der Verwirrung dieſer Vorſtellungen;

b. Locke hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, den Verſtand aber bloſs für die Quelle der Ordnung in dieſen Vorſtellungen;

c. Kant aber erklärt beide, den Verſtand und die Sinnlichkeit, für zwei ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen, die ſich aber nur auf Erſcheinungen beziehen, und nur in Verknüpfung objectivgültige Urtheile (ſolche, welche ausſagen, wie Jedermann, der richtig urtheilt, den ſinnlichen Gegenſtand oder die Erſchei-

nung finden muſs) liefern können (ſ. Logik. C. 326. f. Locke *Eſſai* L. 2. ch. 1. et ch. 29).

4. a. Locke folgte alſo im Grunde, in Anſehung des Urſprungs der Begriffe, dem Ariſtoteles, der als das Haupt der Empiriſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten, angeſehen werden kann;

b. Leibnitz folgte hierin dem Plato, der als das Haupt der Noologiſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs aus der Vernunft ableiten, angeſehen werden kann;

c. Kant entdeckte das einzig wahre Syſtem, und iſt alſo ſelbſt ein Haupt, nehmlich das der Dualiſten in der Theorie vom Urſprung unſrer Erkenntniſs, oder derer, welche die Erkenntniſs als ein Zuſammengeſetztes betrachten, welches zum Theil aus der Vernunft, zum Theil aus der Erfahrung entſpringt (C. 882. M. I. 1031.)

S. auch Analytiſches Urtheil, 4.

Logik,

Vernunftlehre, Theorie des Verſtandes, *Logica*, *Logique.* Alles in der Natur geſchieht nach Regeln, und es giebt überall keine Regelloſigkeit (L. 1.). Auch die Ausübung unſrer Kräfte geſchieht nach gewiſſen Regeln, zuerſt derſelben unbewuſst, bis wir allmählig durch Verſuche und einen längern Gebrauch unſrer Kräfte zu ihrer Erkenntniſs gelangen, ja uns am Ende dieſelben ſo geläufig machen, daſs es uns Mühe koſtet, ſie *in abſtracto* (ohne ihre Anwendung) zu denken. So iſt nun auch insbeſondere der Verſtand an Regeln gebunden. Dieſe Regeln kön-

nen wir nun an und für ſich, d. h. ohne ihre Anwendung oder *in abſtracto* denken (L. 2.). Dieſe Regeln ſind, wie alle Regeln, entweder nothwendig oder zufällig; die letztern ſind ſolche, welche von einem beſtimmten Gegenſtande der Erkenntniſs abhängen, die erſtern aber ſolche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes möglich wäre, ſie gelten daher von dem Verſtandesgebrauche überhaupt, ohne Unterſchied der Gegenſtände, oder ſind die Bedingungen, unter welchen ein Verſtandesgebrauch überhaupt möglich iſt (L. 5. 6.). Die Wiſſenſchaft nun von dieſen Verſtandesregeln (den nothwendigen Regeln oder Geſetzen, nach welchen der Verſtand denkt) überhaupt iſt die Logik (L. 4. C. 76.). Es läſst ſich nehmlich ein Syſtem aller der Regeln denken, nach welchen wir durch den Verſtand Vorſtellungen hervorbringen; und dies Syſtem iſt die Logik. Das Wort iſt griechiſchen Urſprungs und bedeutet Vernunftlehre.

1. Es giebt Bäume und Sträuche, z. B. der Wachholder, die nicht anders Früchte tragen, als wenn ein andrer Baum derſelben Art neben ihnen ſtehet, welcher ſelbſt keine Früchte tragen kann, deſſen Blüthen aber einen Staub haben, der durch den Wind auf die Blüthen jener Bäume gewehet wird, und ſie befruchtet. Eben ſo kann man unſere Erkenntniſs als eine Frucht betrachten, die auf einem Stamme wächſt, der aber den befruchtenden Einfluſs eines andern Stammes erſt empfangen muſs. Oder, wie ſich Kant ausdrückt, es giebt im Gemüth gleichſam zwei Quellen der Erkenntniſs, die von keiner andern Quelle weiter abgeleitet werden können, und daher Grundquellen ſind. Dieſe Quellen müſſen ſich mit einander vereinigen, wenn der Strom der Erkenntniſs entſtehen ſoll. Dieſe beiden Stämme, oder auch dieſe beiden Grundquellen der menſchlichen Erkenntniſs ſind nun:

a. die **Sinnlichkeit** oder **Receptivität der Eindrücke**, d. i. die Fähigkeit, von Gegenständen afficirt zu werden, und dadurch Vorstellungen zu empfangen. Sie ist der Baum, der den andern befruchtet, oder macht, daſs er die Frucht der Erkenntniſs erzeugen kann;

b. der **Verstand** oder die **Spontaneität der Begriffe**, d. i. das Vermögen, den Gegenstand, der uns afficirt hat, durch die empfangenen Vorstellungen zu erkennen. **Spontaneität** heiſst **Selbstthätigkeit** und **Receptivität, Empfänglichkeit.** Durch den Verstand sind wir nehmlich bei der Hervorbringung der Erkenntniſs **activ** oder **thätig**; das können wir aber nicht seyn, wenn wir nicht vorher durch die **Receptivität passiv** oder **leidend** gewesen sind. Aber nicht der befruchtende Blumenstaub selbst dringt so in die Blüthen der fruchttragenden Bäume ein, daſs man sagen könnte, die Frucht sei dieser Blumenstaub, oder enthalte denselben; sondern etwas unsern Sinnen verborgenes mechanisch und chemisch Wirkendes in diesem Blumenstaube wird in Vereinigung mit dem Keime in der weiblichen Blüthe zur Frucht. Wenigstens ein (obwohl nicht ganz passendes) Bild davon, wie es nicht das Ding an sich selbst ist, was wir anschauen in der Erkenntniſs, sondern bloſs die Wirkung (Empfindung) in der Receptivität der Eindrucke. Aus der Receptivität der Eindrücke entspringen **Anschauungen**, aus der Spontaneität der Begriffe aber entspringen **Begriffe. Anschauungen** und **Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniſs aus**, oder beides zusammen giebt erst eigentliche Erkenntniſs. Gesetzt, wir erkennen den Gegenstand, den wir **Fixstern** nennen, so besteht unsere Erkenntniſs von ihm aus jenen beiden Elementen, nehmlich aus der Anschauung des Fixsterns und dem Begriff von demselben. Das

heiſst, es entſteht in unſerm Sinn des Geſichts eine Empfindung, die wir Licht nennen, und zwar ſo, daſs wir dieſes Licht weit von uns hinaus an einen Ort in dem Raum zu ſetzen genöthigt ſind, den wir den Himmel nennen. Wir nehmen dieſes Licht immer in derſelben Lage gegen die übrigen Lichter des Himmels wahr. Die unmittelbare Empfindung davon, verknüpft mit der unmittelbaren Vorſtellung jener Ortsverhältniſſe heiſst die Anſchauung; der Gedanke (die mittelbare Vorſtellung) von dieſem Licht, der alles dieſes enthält, was ich jetzt darüber geſagt habe, heiſst der Begriff des Fixſterns. Ohne den Begriff würden wir alſo nicht wiſſen, was wir in der Anſchauung anſchaueten. Der Begriff wäre aber nicht möglich, ohne eine Anſchauung, die ihm auf irgend eine Art correſpondirte. Wir können uns zwar Begriffe machen, ohne eine Anſchauung, aber was wir in ſolchen Begriffen denken, gilt dann entweder von allen Gegenſtänden, oder es ſind Dichtungen der Phantaſie. Beide ſind alſo zur Erkenntniſs unentbehrlich. Ohne Anſchauung könnten wir zwar denken, aber uns nicht die Frage beantworten: iſt das, was du denkſt, auch etwas? Ohne Begriff könn en wir zwar anſchauen, aber es entſtände nicht einmal die Frage in uns, die erſte Frage, die jedes Kind thut: was iſt das? Man nennt übrigens auch wohl jedes Product des Erkenntniſsvermögens Erkenntniſs, und ſo werden Anſchauungen ſowohl, als Begriffe, Erkenntniſſe genannt, in ſo fern ſie ſolche Producte des Erkenntniſsvermögens ſind. Aber eigentlich iſt Erkenntniſs die objectiv gültige Beſtimmung eines wirklichen Gegenſtandes durch meine Vorſtellungen; und da muſs der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben ſeyn, der durch den Begriff gedacht oder beſtimmt wird (C. 74. f. M. I. 81).

Die Sinnlichkeit und der Verſtand ſind

alſo beide zur Erkenntniſs unentbehrlich. Ohne Sinnlichkeit hätten wir keine Gegenſtände, die wir erkennen könnten, denn durch ſie werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben; und ohne Verſtand würden wir die Gegenſtände nicht erkennen können, denn durch ihn werden die Gegenſtände gedacht und damit erkannt (C. 75. M. I. 82. L. 8.).

Die Logik iſt nun eine Wiſſenſchaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangeſehen der Gegenſtände deſſelben, und als ſolche iſt ſie

A. als Grundlage zu allen andern Wiſſenſchaften und als die Propädeutik alles Verſtandesgebrauchs anzuſehen. In ſo fern kann man ſie auch die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder die Elementarlogik nennen;

B. kein Organon der Wiſſenſchaften. Unter einem Organon iſt nehmlich die Anweiſung zu verſtehen, wie ein gewiſſes Erkenntniſs zu Stande gebracht werden ſoll. Ein ſolches Organon der Wiſſenſchaften iſt nicht bloſse Logik, ſondern zugleich ein Inbegriff ſolcher Regeln, welche dienen, die Erkenntniſs eines beſtimmten Objects hervorzubringen, wozu folglich ſchon Erkenntniſs des Gegenſtandes nöthig iſt. Ein ſolches Organon iſt z. B. die Logik des reinen Denkens oder der Inbegriff der Regeln, welche dienen, Erkenntniſs *a priori* hervorzubringen, oder die transſcendentale Logik (L. 4. f. 9. C. 76. M. I. 83.) Die Logik in obiger Bedeutung (A) iſt alſo eine Vernunftwiſſenſchaft, nicht der bloſsen Form, ſondern der Materie nach (d. i. alle ihre Principien und Vorſchriften ſind *a priori*); eine Wiſſenſchaft *a priori* von den nothwendigen Geſetzen des Denkens, aber nicht in Anſehung beſonderer Gegenſtände (wie die transſcendentale Logik in Anſehung der Erkenntniſs *a priori*), ſondern aller.

Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien *a priori*, wie er denken soll (L. 9. f.). S. Elementarlogik und Aesthetik.

2. Kant entdeckte, dass das Vermögen Vorstellungen hervorzubringen, durch welche wir, vermittelst der aus den sinnlichen Eindrücken entsprungenen Vorstellungen (Anschauungen), den Gegenstand erkennen, oder der Verstand, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das einen Verstand hat, vor allem wirklichen Denken vorhanden sei, wodurch die Vorstellungen desselben eine gewisse Verstandesform erhalten; dass hierdurch allein das Räthsel aufgelöset werde, wie gewisse Begriffe von allen sinnlichen Gegenständen gelten können, so dass sie immer bei unsern Vorstellungen derselben vorkommen müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei am Himmel oder auf der Erde oder in uns selbst, sogar gewisse Beschaffenheiten haben müsse, die wir vorher, ehe wir die Gegenstände noch mit unsern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B. dass wir behaupten können, ohne erst das Zeugniss Anderer oder eigene Erfahrung darüber nöthig zu haben, ein Mensch, welcher jetzt lebt, müsse Eltern gehabt haben, die die wirkenden Ursachen seines Daseyns, als des eines Menschen, gewesen sind, und dass er ohne sie unmöglich, als Mensch, vorhanden seyn könnte.

3. Kant musste also nothwendig darauf fallen, zu untersuchen (C. 79.), ob sich, wie es bei den Anschauungen (den sinnlichen Vorstellungen) der

Fall ist, die Kenntnisse von den Verstandesvorstellungen, die den Gegenständen nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, zukommen, nicht vollständig, und sie selbst als Principien aller Verstandesvorstellungen vortragen und als solche apodiktisch beweisen liessen. So entsteht also die Idee von einer Wissenschaft, welche beweiset, dass es reine Begriffe *a priori* giebt, und wie viel, wie sie entspringen, ob der Verstand nur durch sie erkenne, wie weit sie angewendet werden können, ob und wie sie also den Verstand begrenzen u. s. w. kurz von einer Wissenschaft, welche das für die reinen Begriffe *a priori* ist, was die transscendentale Aesthetik für die reinen Anschauungen *a priori* ist. Kant nennt diese Wissenschaft die transscendentale Logik, und hat sie in der Critik der reinen Vernunft (C. 74—732.) vorgetragen, wenigstens die Idee dieser Wissenschaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Er nennt diese Wissenschaft Logik, weil sie ebenfalls die Regeln vortragen soll, wie der menschliche Verstand denkt, doch nicht wie er über alle Gegenstände überhaupt und ohne Unterschied denkt, sondern nur über eine gewisse Art von Gegenständen, nehmlich wie er zu Erkenntnissen *a priori*, nicht durch das blofse Anschauen, sondern durch das Denken, gelangt. Diese Logik hat es also nicht damit zu thun, zu untersuchen, wie durch die Erfahrung, etwa durch Beobachtung und Versuche, Erkenntnisse entspringen; sondern blofs, wie aus dem menschlichen Erkenntnissvermögen selbst Erkenntnisse entstehen, ohne alle Erfahrung und dennoch so, dass alle Erfahrung diesen Erkenntnissen unterworfen ist. Diese Logik ist also eine Logik des reinen Denkens. Man kann sich eben so eine Logik vorstellen, welche davon handelt, wie man durch Versuche und Beobachtungen zu Erfahrungserkenntnissen kommt; dies wäre eine Logik des empirischen Denkens. Die allgemeine oder Ele-

mentar-Logik, d. i. die Wiſſenſchaft, welche man ſchlechtweg Logik nennt, hat es weder mit dem reinen noch empiriſchen Denken, ſondern mit dem Denken überhaupt zu thun; ſie trägt die allgemeinen Regeln des Denkens vor, ohne auf beſondere Gegenſtände, wie reine oder empiriſche Erkenntniſſe ſind, Rückſicht zu nehmen (M. I. 89. C. 79. f.).

Die Erkenntniſs *a priori* davon, wie es möglich ſei, daſs Erkenntniſs *a priori* entſpringen könne, ingleichen davon, wie es möglich ſei, daſs ſolche Vorſtellungen *a priori*, und von welchen Gegenſtänden ſie gebraucht werden können, heiſst transſcendental (M. I. 90). Daher nennt nun Kant die Wiſſenſchaft von den Begriffen *a priori* die transſcendentale Logik. Sie macht alſo einen Theil der Transſcendentalphiloſophie aus, oder der Wiſſenſchaft von der Möglichkeit und dem Gebrauch unſrer Vorſtellungen *a priori*, und zwar den zweiten Theil der transſcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transſcendentalphiloſophie, welcher die Regeln der Wiſſenſchaft ſelbſt (nicht die Methode ſie zu behandeln) vorträgt (M. I. 91. C. 81. f.).

4. In der transſcendentalen Logik, welche lehrt, wie aus dem menſchlichen Verſtande ſelbſt gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen, durch die erſt alle Erfahrungserkenntniſs möglich wird, ſo daſs wir ſchon vieles von der Erfahrung vorher (*a priori*) wiſſen können, ehe wir ſie noch machen — in dieſer Wiſſenſchaft wird der menſchliche Verſtand iſolirt, ſ. Abſtrahiren, d. h. ich denke mir alles weg, was nicht zum bloſſen Denken gehört, damit ich mir ganz rein vorſtellen kann, was der Verſtand ganz allein bei der Erkenntniſs thut, und ob aus ihm Vorſtellungen entſpringen, die auf jedes Erkenntniſs Einfluſs haben. Wir ſondern alſo alles ab,

a. was zur Sinnlichkeit gehört, und denken daher nicht an Raum und Zeit, wie in der transscendentalen Aesthetik; auch denken wir folglich nicht

b. an die Eindrücke auf die Sinnlichkeit des Menschen, wodurch Empfindung in uns entspringt, und also auch nicht an das, was der Verstand durch Begriffe dabei denkt.

Bleibt nun in unsrer Erkenntniss, wenn wir die Formen des Raums und der Zeit, und die Empfindung, nebst dem, was der Verstand dabei denkt, daraus (logisch) wegnehmen, doch noch etwas übrig: so müssen das reine Verstandeserkenntnisse, d. h. solche Vorstellungen seyn, die ihren Grund in der unveränderlichen Beschaffenheit unsers Verstandes (den K. in dieser Abstraction den reinen Verstand nennt) haben. Wenn wir uns den Begriff von einem Menschen denken, und untersuchen, woher wohl alle die Vorstellungen, die in diesem Begriff gedacht werden, entsprungen seyn mögen, so finden wir,

a. dass vieles in demselben aus der Empfindung entsprungen ist, nehmlich alles das, was in dem Begriff Mensch der Erfahrung zugehört, seine Gestalt, seine Glieder, die Materie, woraus er besteht, sein vernünftiges Denken, seine Bewegungen u. s. w.;

b. dass in diesem Begriff auch vieles aus der reinen Sinnlichkeit ist, nehmlich das Sinnliche, wozu es keiner Erfahrung bedarf, sondern was nothwendig in allen äussern Erfahrungsgegenständen vorkömmt, der Raum und die Zeit, die er erfüllt, und die nothwendige Beschaffenheit derselben.

Denke ich nun alles dies weg aus meinem

Begriff **Mensch**, so bleibt mir noch manche Vorstellung aus diesem Begriff übrig, die gar nicht in etwas sinnlichem gegründet ist; z. B. die Vorstellung, dass der Mensch als eine **Einheit**, als ein **Ganzes** gedacht wird, in dem **Theile** sind, die zusammen das Ganze ausmachen, dass der Mensch **Beschaffenheiten** hat, etwas **Beharrliches**, nehmlich die Materie, die aber immer anders und anders ist, dass er die **Wirkung** von etwas anderm ist und selbst Wirkungen **verursacht**, dass er **existirt** u. s. f. Diese Gedanken sind nicht aus der Sinnlichkeit entsprungen, obwohl in der Anschauung jedes Menschen etwas zu finden ist, was da macht, dass ich sagen kann, er ist so und so gross, so und so beschaffen, heute so und morgen anders, heute da und morgen nicht mehr. Das aber diese Vorstellungen doch nicht ganz sinnlich sind, sondern ihren Ursprung zum Theil im Verstande haben, siehet man daraus, weil man

1. etwas davon nicht empfinden kann. Niemand hat z. B. je die Grösse eines Menschen empfunden, sondern wir erhalten solche sinnliche Eindrücke, dass wir sie in dem Gedanken der Grösse zusammenfassen können. Dieses wird noch deutlicher, wenn man sich vorstellt, was man eigentlich die cörperliche Grösse eines Menschen nennt. Man verstehet darunter, dass wir eine Ausdehnung vor uns haben, die durch gewisse Theile erfüllt ist, dass wir aber bei dieser Erfüllung nicht auf das Verschiedenartige (die Qualität) Rücksicht nehmen, sondern bloss das Gleichartige (die Erfüllung des Raums, und wie weit diese geht) betrachten. Diese Grösse **schaue** ich also an, aber nicht an der Beschaffenheit der Materie, sondern an der Erfüllung des Raums, oder vielmehr an dem Raum, in so fern er erfüllt ist. Diesen Raum messe ich eigentlich, wenn ich die Grösse des Menschencörpers wissen will. Aber darum ist die Grösse nicht weniger ein Gedanke. In der

Anſchauung finde ich nur etwas, was meinem Gedanken Inhalt giebt, ſo daſs ich ſagen kann, das iſt das, was ich mir unter Gröſse denke, oder es iſt eine verſinnlichte Gröſse, mein Gedanke iſt in der Anſchauung verſinnlicht. Man laſſe

2. aber auch den Raum in Gedanken weg, ſo bleibt dennoch die Vorſtellung übrig, daſs jeder Gegenſtand eine Gröſse haben muſs, wenn es auch gerade keine Raumesgröſse und keine Zeitgröſse ſei; weil er ſonſt nicht als ein Ganzes gedacht werden könnte, das Theile hat, noch der Begriff des Gleichartigen irgend wovon in ihm möglich wäre

Wie es nun mit der Gröſse iſt, ſo iſt es auch mit der Beſchaffenheit, Urſache, Wirklichkeit u. ſ. w. Dieſe reinen Verſtandeserkenntniſſe müſſen alſo allen übrigen Verſtandeserkenntniſſen, deren Inhalt ſeinen Urſprung in der Empfindung hat, und alſo auch den ſinnlichen Gegenſtänden ſelbſt, in ſo fern ſie von uns gedacht und erkannt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 99. C. 87.).

5. Nun muſs die transſcendentale Logik zwei Theile haben. Der eine Theil muſs die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſs ſelbſt vortragen, die als Grundvorſtellungen aller Erkenntniſs aus dem menſchlichen Verſtande entſpringen, ſo daſs ohne ſie gar kein Gegenſtand gedacht werden kann. Dieſer Theil heiſst die transſcendentale Analytik, und iſt eine Logik der Wahrheit; denn ihr kann keine Erkenntniſs widerſprechen, ohne daſs ſie zugleich allen Inhalt verlöre, d. h. alle Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, mithin alle Wahrheit. In dieſer Logik kann man ſich überzeugen, daſs jene reinen, aus dem menſchlichen Verſtande ſelbſt entſpringenden. Gedanken bloſse Gedankenfor-

men ſind, die folglich leer ſeyn müſſen, wenn ſie nicht durch die Anſchauung einen Inhalt bekommen, ſo daſs ich z. B. nicht nur ſagen kann, der Gegenſtand hat eine Gröſse, denn ohne alle Gröſse kann uns, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen *), kein Gegenſtand vorkommen; ſondern auch: hier iſt das, was ich meſſen und folglich durch den Begriff der Gröſse denken kann. Denn fehlt mir das, was der Meſſung fähig iſt, ſo habe ich keinen Stoff zum Begriff Gröſse, und denke durch ihn weiter nichts, als dieſen Begriff ſelbſt, alſo meine leere Gedankenform ohne Gegenſtand, ohne einen Begriff, der dieſe Form annimmt. Nun hat man mit ſolchen Gedankenformen lange geſpielt, und ſich eingebildet, man könne bloſs durch ſie etwas erkennen, wenn auch keine Gegenſtände auf die Sinne Eindrücke machten, die durch dieſe Gedankenformen gedacht werden könnten. Auf dieſe Art aber erdichtet man durch den Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, Gegenſtände, welche K. vernünftelte Gegenſtände nennt, weil es das Anſehen hat, als könnte ſo die bloſse Vernunft durch ſich allein, ohne alle Anſchauung, zur Erkenntniſs von Gegenſtänden gelangen. Das iſt aber ein bloſser Schein von Erkenntniſs. Die transſcendentale Logik, als Wiſſenſchaft, einen ſolchen Schein zu erregen, würde transſcendentale Dialektik heiſsen müſſen. Allein K. gebraucht dieſe Benennung, um die Wiſſenſchaft damit zu bezeichnen, welche den Urſprung dieſes Scheins, und damit ihn ſelbſt, aufdeckt. Dieſer Schein hängt uns allen von Natur an, wir können ihn als Schein kennen lernen,

---

*) Dies iſt der Grund, warum der Mathematiker ſagen kann: die Gröſse kömmt bei allen Dingen in der Welt vor. Mönnich Lehrbuch der Mathematik. Berlin 1800. I. Th. I. Abtheil. §. 3.

aber wir können ihn nie wegſchaffen. So wenig es möglich iſt, zu machen, daſs wir keinen Regenbogen mehr ſehen, oder ihn nicht mehr als einen in den Wolken befindlichen Gegenſtand anſchauen, ob wir wohl wiſſen, daſs er nur eine auf unſern Organen beruhende Erſcheinung iſt: ſo wenig können wir machen, daſs uns z. B. der Raum nicht als etwas auſser uns Befindliches, worin die ganze Cörperwelt iſt, vorkommen ſollte, oder daſs wir nicht immer geneigt ſeyn ſollten, die Grenzen unſrer Erkenntniſs zu überſchreiten, um etwas zu erkennen, was nicht in die Sinne fällt, und wovon wir nicht wiſſen, was die Begriffe: Gröſse, Beſchaffenheit, Urſache u. ſ. w. von einem ſolchen nichtſinnlichen Gegenſtande gebraucht, ſagen wollen (M. I. 99. C. 87. f.). S. Dialektik.

6. Die transſcendentale Analytik iſt alſo derjenige Theil der transſcendentalen Logik, der unſer geſammtes Erkenntniſs *a priori* in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſs zergliedert. Dieſe Elemente, oder Elementarbegriffe, ſind die aus dem Verſtande, bei ſeinem Geſchäft zu denken, entſpringenden Vorſtellungen (Kategorien, ſ. Kategorie). Bei ihnen kömmt es auf vier Stücke an:

a. dieſe Begriffe müſſen rein und nicht etwa empiriſche Begriffe ſeyn, d. i. ſolche, deren Inhalt durch Eindrücke auf die Sinne gegeben wird;

b. müſſen dieſe Begriffe nicht zur Anſchauung und zur Sinnlichkeit gehören, ſondern zum bloſſen Denken und Verſtande, d. i. ſie müſſen durch bloſses Denken entſpringen;

c. müſſen ſie auch Elementarbegriffe ſeyn, d. i. ſolche, die von keinem andern Begriff abgeleitet, und aus keinem andern weiter zuſammengeſetzt ſind;

d. diese Elementarbegriffe müssen endlich in einer vollständigen Tafel derselben aufgestellt werden können, und man muss sich überzeugen können, dass keiner derselben zurückgeblieben ist, so dass man in ihnen das ganze Feld des reinen Verstandes gleichsam vor sich hat. Wenn man nehmlich ein Erkenntnissvermögen ins Spiel setzt oder wirken läfst, z. B. den Verstand, d. h. denkt: so thun sich Begriffe hervor, die es kennbar machen, d. i. es entstehen z. B. beim Denken gewisse Begriffe, die immer wieder vorkommen beim Denken, z. B. Größe, Ganzes, Theil, Maafs, Beschaffenheit, Ursache, Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. s. w. Diese Begriffe lassen sich sammlen, aber ohne dass man weiss, ob man sie alle habe, oder alle auffinden werde (C. 91. f. M. I. 102.). Daher muss nun die Transscendentalphilosophie ein Princip ausfindig machen, nach welchem sie diese Begriffe auffuchen kann. Es muss, weil diese Begriffe alle rein aus dem Verstande entspringen, im Verstande selbst ein Grund liegen, in welchem sie alle zusammenhängen (C. 92. M. I. 103.).

(M. I. 100. C. 89.) S. Kategorie.

7. Die transscendentale Analytik besteht aus zwei sehr von einander verschiedenen Theilen, dem System der Begriffe und dem System der Urtheile oder Grundsätze; das erstere oder die Analytik der Begriffe des reinen Verstandes ist die Zergliederung des Verstandesvermögens, um dadurch den Ursprung der Begriffe *a priori* zu erforschen; das zweite oder die Analytik der Grundsätze des reinen Verstandes lehrt die Möglichkeit synthetischer Urtheile des reinen Verstandes aus reinen Verstandesbegriffen, zeigt die Möglichkeit der Anwendung dieser Begriffe auf Erscheinungen oder sinnliche Gegenstände, und stellt jene Grundsätze auf (M. I. 101. C. 90.).

5. Die transſcendentale Logik kann das nicht in ihrem Fache, was die formale oder gemeine in dem ihrigen kann. Sie kann nicht den Kanon für die Vernunft, im engern Sinne dieſes Worts, mit befaſſen, d. h. es iſt unmöglich zu zeigen, daſs diejenigen Erkenntniſſe, die aus dem Vernunftvermögen entſpringen, in ſo fern wir unter demſelben das Vermögen verſtehen, ſolche Vorſtellungen zu haben, deren Gegenſtand in gar keiner Erfahrung zu finden iſt, z. B. die Vorſtellung von der Freiheit des Willens, einem Geiſte u. ſ. w. wirklich einen Gegenſtand auſser dem Felde der Erfahrung haben. Denn es zeigt ſich bei näherer Unterſuchung dieſes Vermögens vielmehr, daſs der transſcendentale Gebrauch der Vernunft, d. h. der Gebrauch der Vernunft über Gegenſtände überhaupt, auch wenn ſie nicht in der Anſchauung gegeben ſind, *a priori* etwas auszumachen, gar nicht objectiv gültig ſei, d. i. über ſolche Gegenſtände nichts allgemeingeltend entſcheiden könne. Da es uns aber demungeachtet ſtets ſo vorkömmt, als könnten wir, durch bloſse Vernunft, auch überſinnliche Gegenſtände, d. i. ſolche, die in keiner Erfahrung gegeben ſind, erkennen: ſo kann es, wenn dieſe Erkenntniſs wirklich nicht möglich iſt, auch nicht eine Anweiſung geben, dieſe Gegenſtände zu erkennen, welche zur transſcendentalen Analytik gehören würde, ſondern nur eine Anweiſung, ſich nicht von jenem Schein einer Erkenntniſs äffen zu laſſen, und dieſe Anweiſung, als einen Theil der transſcendentalen Logik, nennt Kant die transſcendentale Dialektik (M. I. 185. C. 170.).

Die transſcendentale Analytik hat es daher nur mit dem Verſtande als einem Vermögen reiner Begriffe *a priori*, und mit der Urtheilskraft, als dem Vermögen, reine Grundſätze *a priori* aus dem Verſtande abzuleiten, und nicht mit der Vernunft zu thun, weil dieſe kein Vermögen ſolcher

Principien *a priori* ist, welche über die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände, denen der Verstand Regeln *a priori* vorschreibt, etwas bestimmen. Nur der Verstand und die Urtheilskraft haben daher einen Kanon ihres objectiv gültigen Gebrauchs in der transscendentalen Logik. Die Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen, und das Erkenntniss über Gegenstände möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, oder erregt bloss den Schein einer solchen Erkenntniss, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, oder eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Erkenntnissvermögen, um wirkliche Gegenstände dadurch zu erkennen, dergleichen doch die Analytik enthalten soll (M. I. 186. C. 170. f.).

9. Die transscendentale Analytik der Begriffe handelt also den Kanon für den Verstand ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass solche Begriffe, welche Kategorien heissen (s. Kategorie) aus demselben entspringen, und wie dadurch allein Gegenstände der Erfahrung möglich sind. Die transscendentale Analytik der Grundsatze aber handelt den Kanon für die Urtheilskraft ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass, vermittelst der Urtheilskraft, Urtheile *a priori* aus unserm Verstande entspringen, und wie diese erst die Erfahrung möglich machen. Dieser Kanon ist eigentlich eine Anweisung, die Kategorien, welche die Regeln *a priori* sind, die für die Erfahrung Gültigkeit haben, auf Erscheinungen anzuwenden. Er kann auch die Doctrin der Urtheilskraft heissen, oder die Wissenschaft von dem Verfahren unsrer Urtheilskraft, durch die Kategorien Erfahrungserkenntniss hervorzubringen (M. I. 187. C. 171.).

Die transscendentale Logik ist also die-

jenige Wissenschaft, welche den Ursprung, Umfang und die Allgemeingültigkeit aller Erkenntnisse des reinen Verstandes bestimmt. Wenn sie es daher in einem Stücke der allgemeinen Logik nicht gleich thun konnte, so kann sie es in einem andern derselben wieder zuvor thun, und etwas lehren, was jene nicht lehren kann. Sie kann nehmlich lehren die Fehltritte der Urtheilskraft verhüten, indem sie nicht bloss die Regeln (Kategorien) angiebt, sondern sogar die Bedingungen, unter welchen man unter diese Regeln subsumiren kann. Sie bestimmt also den Fall, auf welchen die Regel allein kann angewandt werden, welches der allgemeinen Logik mit ihren Regeln selbst sowohl als mit der Urtheilskraft überhaupt nicht möglich ist. Und eben hierin bestehet sogar der hauptsächlichste Nutzen und Gebrauch der transscendentalen Logik (M. I. 189. C. 174.).

Endlich kömmt auch eine Art der Urtheile in der transscendentalen Logik vor, welche die allgemeine Logik gar nicht kennt, und deren Möglichkeit zu erklären das wichtigste Geschäft der transscendentalen Logik ist. Dies sind die synthetischen Urtheile, d. h. diejenigen, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe, d. i. darauf gründet, dass der Begriff des Pradicats mit dem Begriff des Subjects, oder doch einem Merkmale in diesem Begriff, einerlei ist. Die transscendentale Logik zeigt nun die Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* und die Bedingungen und den Umfang ihrer Gültigkeit. Erst nach Vollendung dieses Geschäfts kann sie ihrem Zwecke, nehmlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Genüge thun (M. I. 221. C. 193. L. 173.).

Ich will nun noch, zum Beschluss dieses Artikels, die verschiedenen Arten der Logik alphabetisch aufführen und erklären:

10. **Allgemeine Logik**, f. **Elementarlogik.**

11. **Angewandte Logik**, eine Betrachtung des Verftandes, fo fern er mit den andern Gemüthskräften vermifcht ift, die auf feine Handlungen einfliefsen und ihm eine fchiefe Richtung geben, fo dafs er nicht nach den Gefetzen verfahrt, von denen er wohl felbft einfieht, dafs fie die richtigen find. Sie follte eigentlich nicht **Logik** heifsen; denn fie ift ein Theil der **Pfychologie**, nehmlich der, in welchem wir betrachten, wie es bei unferm Denken zuzugehen **pflegt**, nicht wie es zugehen **foll**. Am Ende fagt fie zwar, was man thun foll, um unter den mancherlei fubjectiven Hinderniffen und Einfchränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verftande zu machen Auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verftandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel deffelben oder die Heilungsmittel von logifchen Fehlern und Irrthümern. Aber eine Vorübung oder einleitende Wiffenfcnaft zu den übrigen philofophifchen Wiffenfchaften (**Propädeutik**) ift fie doch nicht. Denn die **Pfychologie** (Seelenlehre), aus welcher in der angewandten Logik alles das genommen werden mufs, was nach den Regeln der Logik geprüft wird, ift ein Theil der philofophifchen Wiffenfchaften, zu denen die Logik die Propädeutik feyn foll (L. 14.). Einige Logiker fetzen zwar in der **Elementar-** oder **allgemeinen** Logik **pfychologifche** Principien voraus. Dergleichen Principien aber in diefe Art der Logik zu bringen, ift eben fo ungereimt, als Moral vom Leben, wirklichem gewöhnlichen Handeln herzunehmen. Wir wollen in der Elementarlogik nicht wiffen, wie der Verftand ift und denkt, und wie er bisher im Denken verfahren **ift**, fondern wie er im Denken verfahren **follte** (L. 6.), f. **Elementarlogik**, 2.

Man sagt zwar, in der angewandten Logik soll die Technik, oder die Art und Weise eine Wissenschaft zu bauen, vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalt. Diese Technik muss bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden (L. 14. f.), s. **Elementarlogik**, 4. ff.

12. **Logik der Wahrheit**, s. 5.

13. **Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs**, s. **Elementarlogik**.

14. **Logik des besondern Verstandesgebrauchs**, s. 1.

15. **Logik des empirischen Denkens**, s. **Logik des gemeinen Verstandes**.

16. **Logik des gemeinen Verstandes**, oder **der gemeinen Vernunft** (*logica sensus communis*). Dies kann zweierlei heissen, **entweder** eine Logik, nach welcher der gemeine Verstand denkt; allein eine solche Logik ist ein Unding und der Begriff davon ein Widerspruch. Der **gemeine Verstand** ist nehmlich das Vermögen, die Regeln des Verstandes *in concreto* oder in besondern Fällen, so wie sie im Felde der Erfahrung in einzelnen Beispielen gegeben werden, einzusehen und anzuwenden. Der **gemeine Verstand** hat also weiter keinen Gebrauch, als sofern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann (Pr. 197.). Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens *in abstracto* oder durch Verallgemeinerung der Begriffe seyn, so dass die einzelnen Fälle, sie mögen in der Erfahrung vorkommen oder nicht,

nun in allgemeinen Regeln gedacht werden. Alſo kann eine Logik nicht ein Product des **gemeinen** Verſtandes ſeyn; denn das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in concreto* kann nicht das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in abſtracto* ſeyn; beide Vermögen ſind einander gerade entgegen geſetzt. **Oder** eine Logik des **gemeinen Verſtandes** ſoll heiſsen eine Sammlung und logiſche Prüfung der Regeln, nach welchen der gemeine Menſchenverſtand beim Denken verfährt; alſo eine Anweiſung zum Denken über bloſs **empiriſche** oder **Erfahrungs-Gegenſtände**. Eine ſolche Prüfung und Anweiſung iſt möglich. In derſelben wird von den beſondern Regeln der Logik des **ſpeculativen Verſtandes** abſtrahirt (L. 15.), ſ. **Natürliche Logik** und **Empiriſch**, 5.

17. **Logik des reinen Denkens**, ſ. **Logik des ſpeculativen Verſtandes**.

18. **Logik des Scheins**, ſ. **Dialektik** und **Schein**.

19. **Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes, des ſpeculativen Vernunftgebrauchs, des ſpeculativen Verſtandes**, eine Logik, nach welcher der ſpeculative Verſtand denkt. Der ſpeculative Verſtand iſt aber das Vermögen der Erkenntniſs der Regeln *in abſtracto*. Nun iſt aber die Elementarlogik die Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens *in abſtracto*. Alſo iſt die Logik des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs einerlei mit der Elementarlogik. Man kann indeſſen den ſpeculativen Verſtand insbeſondere zum Object der Logik annehmen, daſs heiſst, von den allgemeinen Regeln, nach welchen der Verſtand beim Denken überhaupt und ohne Unterſchied über Gegenſtände des Erfahrungserkenntniſſes ſowohl als des Erkenntniſſes *a priori* verfährt, ab-

ſtrahiren, und ſich bloſs die Regeln vorſtellen, nach welchen der Verſtand beim Denken über Gegenſtände *a priori* verfährt. Dies giebt denn eine Logik des ſpeculativen Verſtandes, welche mit der transſcendentalen einerlei iſt, und ſich von der Logik des gemeinen Verſtandes oder des empiriſchen Denkens unterſcheidet (L. 15.).

20. Logik des ſpeculativen Verſtandes, ſ. Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes.

21. Dialektik, ſ. Dialektik.

22. Elementarlogik (*logica elementaris*), ſ. Elementarlogik.

23. Formale Logik (*logica formalis*), ſ. Elementarlogik und Encyclopädie, 9.

24. Gemeine Logik (*logica communis*) iſt einerlei mit Elementarlogik, ſ. Elementarlogik.

25. Künſtliche Logik, wiſſenſchaftliche Logik (*logica ſcholaſtica*, ſ. *artificialis*) iſt einerlei mit Elementarlogik; ſie iſt die Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verſtandes- und Vernunft-Gebrauche *in concreto*, *a priori* erkannt werden können und müſſen, ob ſie gleich zuerſt nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können (L. 12.).

26. Natürliche Logik, populäre Logik (*logica naturalis*) iſt einerlei mit der Logik des gemeinen Verſtandes und iſt eigentlich keine Logik, ſondern eine anthropologiſche

Wissenschaft, die nur empirische Principien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunft-Gebrauchs handelt, die nur *in concreto*, also ohne Bewusstseyn derselben *in abstracto*, erkannt werden (L. 12.), s. Logik des gemeinen Verstandes.

27. Populäre Logik, s. Natürliche Logik.

28. Praktische Logik. Die allgemeine Logik abstrahirt von allem Inhalt; eine praktische Logik wäre aber die Anwendung der Logik auf einen bestimmten Inhalt. Eine solche praktische Logik, die die Kenntniss einer gewissen Art von Gegenständen, worauf die allgemeine Logik angewandt wird, voraussetzt, wäre also ein Unding, oder ihr Begriff enthält einen Widerspruch (*contradictio in adjecto*). Die allgemeine Logik kann folglich keinen praktischen Theil haben. Wir können aber jede Wissenschaft eine praktische Logik nennen; denn in jeder müssen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktisch betrachtet, kann daher nichts weiter seyn, als eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt, — ein Organon der Schulmethode (L. 13.), s. Methodenlehre.

29. Reine Logik, s. Elementarlogik, 4. f.

30. Theoretische Logik. Die ganze allgemeine Logik ist, da sie, als ein bloser Kanon, eine Wissenschaft der nothwendigen Gesetze des Denkens uberhaupt ist, und von allem Denken über bestimmte Gegenstände abstrahirt, theoretisch; folglich ist theoretische Logik ganz einerlei mit Elementarlogik (L. 5. 13.), s. Elementarlogik.

31. **Transfcendentale Logik**, f. 1. ff.

32. **Wiffenfchaftliche Logik**, f. **Logik, künftliche**.

Immanuel Kants Logik. Königsberg. 1800. 8.

Deff. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. S. 74. ff.

Logifch,

λογικος, *logicus*, *logique*. So heifst das Prädicat, welches das Verhältnifs einer Vorftellung zum Verftande angiebt, dafs fie nehmlich durch Begriffe gedacht und erkannt werden kann. S. den **vorhergehenden** Artikel. Eine Beurtheilung ift **logifch** (U. VIII.) heifst z. B., ein **Begriff vom Object** ift fein Beftimmungsgrund. Die Stufenleiter ift **logifch**, wenn bei einem Begriff von immer mehrern und mehrern Merkmalen abftrahirt wird, und wir dadurch immer allgemeinere Begriffe bekommen (E. 57.); fo heifst die Reihe diefer Begriffe ihre logifche Stufenleiter. Man kann fich auch die Sache umgekehrt denken, f. **Affinität**, 9. ff. (M. I. 366.). Der Begriff, in welchem von gewiffen Merkmalen abftrahirt wird, heifst der **höhere** Begriff und der **logifche** Ort aller der Begriffe, welche eben die Merkmale enthalten, als der höhere, in welchen aber auch zugleich noch andere Begriffe enthalten find, von denen eben in jenem höhern abftrahirt wird (M. I. 366), z. B. der Begriff **Cörper** ift der logifche Ort für die Begriffe **Feuer**, **Erde** u. f. w. Ueber den Unterfchied zwifchen **logifcher** und **äfthetifcher** Deutlichkeit f. **Aefthetifch**.

Lücke,

Kluft, *hiatus*, *hiatus*. Wenn man fich vorftellt, es könne zwifchen zwei Erfcheinungen einen ganz

leeren Raum geben, in welchem gar keine Erscheinung befindlich sei, so dass man nicht bloss keine Erscheinung wahrnehme, sondern auch wirklich keine dazwischen befindlich sei: so wäre dies eine **Lücke** oder **Kluft** zwischen zwei Erscheinungen. Wer sich z. B. vorstellt, der Raum unter der Glocke einer Luftpumpe werde durch das Auspumpen der Luft aus demselben ganz leer von aller Materie, denkt sich eine solche **Lücke** oder **Kluft** innerhalb der Wände der Glocke.

In der Reihe der Erscheinungen giebt es keine Lücke (*in mundo non datur hiatus*). Man kann diesen Satz das Gesetz der Continuität **der empirischen Anschauungen im Raume nennen.** Das ist so zu verstehen: in die Erfahrung kann nichts hineinkommen, was einen leeren Raum zwischen den Erscheinungen bewiese, oder auch nur zuliesse, dass zwischen der Verknüpfung der sinnlichen Eindrücke (in der empirischen Synthesis) leere Stellen wären, so dass dies Leere gleichsam als ein Theil des Verknüpften (Ganzen) angesehen werden könnte. Im Felde möglicher Erfahrung oder in der Welt kann es durchaus kein solches Leeres geben. Denn dasselbe wäre gegen das Princip der Continuität (s. **Continuität**, 21.), nach welchem aus einer empirischen Zeit zu der andern und einem empirischen Raum zu dem andern ein Uebergang seyn muss, der nur wieder durch Wahrnehmung dessen, was Zeit und Raum erfüllt, möglich ist. Nun kann die Abwesenheit des Gegenstandes, das Nichts, nicht wahrgenommen, aber auch aus dem Mangel der Wahrnehmung eines Gegenstandes nicht geschlossen werden, dass keiner vorhanden sei; folglich kann auch die Unmöglichkeit, innerhalb der Begrenzung eines Raums durch Materie etwas wahrzunehmen, keinen leeren Raum begründen. Also kann es aus diesen metaphysischen Gründen zwischen den Erscheinungen keine Lücke geben,

weil sie weder durch Wahrnehmung noch durch Schlüsse möglich ist, welches doch die beiden einzigen Arten sind, wie im Felde der Erfahrung die Realität des Objects nachgewiesen werden kann, s. Wahrnehmung.

Dieser Grundsatz ist mathematisch, d. i. er betrifft die Anschauung der Erscheinungen, und geht auf Erscheinungen ihrer bloſsen Möglichkeit nach. Er ist eine Regel *a priori* der Erzeugung derselben ihrer Anschauung nach, oder ein Naturgesetz *a priori* (C. 221.), und gehört zu den Grundsätzen der Quantität. Er ist das Princip der Continuität angewendet auf die empirischen Anschauungen im Raume. Dieser Satz ist also transscendentalen Ursprungs, d. i. er entspringt aus dem Erkenntniſsvermögen selbst, und gehört also einer der vier Classen der Kategorien, nehmlich der der Quantität zu. Er verbannt aus der Natur, als dem Inbegriff der Erscheinungen, alle Leere in der Anschauung, und legt derselben dadurch eine gewisse Beschaffenheit bei, welche ihr vermöge des Erkenntniſsvermögens des Menschen nothwendig zukommt. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empirischen Synthesis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgesetzen) nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem Zusammenhange aller Erscheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verstand ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle empirische oder mit Wahrnehmung verknüpfte Anschauungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird (C. 281. f. M. I. 351.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abtheil. II. Buch. II. Haupts. III. Abschn. S. 221. u. 281. f.

Lüge,

s. Unwahrheit.

Lust,

voluptas, *volupté*. Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist jederzeit Lust oder Unlust verbunden; aber es giebt auch eine Lust oder Unlust, mit der kein Begehren oder Verabscheuen verbunden ist (K. I.). Was ist nun Lust oder Unlust?

2. Lust oder Unlust ist das Subjective an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung. Diese Erklärung ist positiv und negativ zugleich. Die Lust oder Unlust ist das Subjective an einer Vorstellung, ist eine positive Bestimmung, welche aussagt, dass es etwas in dem erkennenden Subject ist, was mit der Vorstellung des Gegenstandes verknüpft ist, und nicht etwas in dem Gegenstande. Aber eben daraus folgt nun auch die zweite, negative, Bestimmung in unsrer Erklärung. Ist die Lust oder Unlust etwas aus dem erkennenden Subject entspringendes, so kann es unmöglich etwas seyn, wodurch man den Gegenstand oder etwas in oder an demselben erkennen kann, denn es stellt nichts an dem Gegenstande, sondern etwas in dem Subject Befindliches, vor (U. XLIII.). Aber was ist nun dies bei einer Vorstellung im Subject Befindliche, was wir Lust und Unlust nennen?

3. Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes (welcher

euch eine Handlung feyn kann) mit den fubjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Caufalität einer Vorftellung in Anfehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Beftimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Aus diefer Erklärung fehen wir erftens, dafs die Luft, und folglich auch ihr Widerfpiel, die Unluft (f. Gefühl, 3.), etwas im innern Sinne Befindliches ift, welches Kant im Gegenfatz der Anfchauungen in den äufsern Sinnen, in engerer Bedeutung, Vorftellung nennet. Es ift aber diefe Vorftellung nicht eine folche, wodurch etwas im Gegenftande erkannt wird, (ob fie gleich die Wirkung einer Erkenntnifs feyn kann,) wodurch fich Luft und Unluft von den Vorftellungen in der engften Bedeutung diefes Worts (der objectiven Vorftellung) unterfcheidet. Die Luft ift eine Vorftellung, durch welche die Uebereinftimmung des Gegenftandes mit den Bedingungen des Lebens des Subjects, die in demfelben liegen, gefühlt wird (eine fubjective Vorftellung). Das Leben des Subjects ift nehmlich das Vermögen deffelben, nach den Gefetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Denn dadurch unterfcheidet fich ja das Lebende von dem Leblofen, dafs jenes begehren, und nach den Gefetzen diefes Begehrens wirken, z. B. fich felbft bewegen, oder in Ruhe verfetzen, denken u. f. w. kann. Dahingegen das Leblofe nur nach den Gefetzen der Materie (dem Gefetze der Trägheit) fich leidend verhält, und der Zuftand deffelben gar nicht durch fich felbft, aus einem im innern Sinn liegenden Princip, fondern blofs durch ein äufseres Princip (andere bewegte Materie) verändert werden kann. Zweitens, die fubjectiven Bedingungen des Lebens, oder das, was es dem Subject möglich macht, nach den Gefetzen feines Vermögens zu begehren, zu wirken, und in dem Subject felbft liegt, ift das Vermögen der Caufali-

tät einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects, d. i. daſs die Vorſtellung die Kraft des Subjects beſtimmen kann, den Gegenſtand, den ſie vorſtellt, hervorzubringen. Stimmt nun drittens der Gegenſtand (oder eine Handlung) mit der Vorſtellung von ihm, in ſo fern ſie die Kraft ihn hervorzubringen beſtimmen kann, überein, d. i. läſst ſich der Gegenſtand darin mit der Vorſtellung von ihm vereinigen, daſs nun dieſe Vorſtellung die Kraft, ihn hervorzubringen, beſtimmen kann, kurz, befördern ſie ſich einander wechſelſeitig: ſo fühlt das Subject dieſe Uebereinſtimmung (hat die ſubjective Vorſtellung derſelben) und dieſes Gefühl heiſst Luſt; das Gefühl des Widerſtreits heiſst Unluſt (P. 16.*).

4. Wir ſehen hieraus, daſs die Luſt, der Zuſtand, nicht des Gegenſtandes, ſondern des erkennenden Gemüths, in welchem eine Vorſtellung (des Gegenſtandes, der doch immer auch nur Vorſtellung des Gemüths iſt) mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. Dieſe Zuſammenſtimmung einer Vorſtellung mit ſich ſelbſt kann nun gefühlt werden, entweder ehe die Vorſtellung die Kraft beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, dann iſt ſie der Grund einer Handlung, nehmlich, den Gegenſtand hervorzubringen; oder nachdem die Vorſtellung die Kraft ſchon beſtimmt hat, dann kann ſie nicht der Grund ſeyn, welcher immer vor dem Gegründeten hergehen muſs, ſondern ſie iſt bloſs der Grund, den Zuſtand, worin ſich das Gemüth befindet (z. B. eine ſchöne Statue anzuſchauen, oder gegen eine ſinnliche Neigung aus Pflicht zu handeln), zu erhalten. Denn wenn die Gemüthskräfte einander wechſelſeitig befördern, und ſo auch die Vorſtellungen, die dadurch möglich werden: ſo erhält ſich dieſer Zuſtand ſelbſt, und das Gefühl dieſer wechſelſeitigen Beförderung, welches nicht vor derſelben hergeht, ſondern darauf folgt, iſt der dazu hinwirkende Grund, dieſen

Zuſtand zu erhalten. Und ſo kann man ſagen: die Luſt iſt ein Zuſtand des Gemüths, in welchem eine Vorſtellung mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, entweder dieſen bloſs ſelbſt zu erhalten, oder ihr Object hervorzubringen (B. II, 576).

5. Dieſe Erklärungen der Luſt (in 3 und 4) ſind ganz transſcendental, d. h. ſie ſind aus lauter Merkmalen des reinen Verſtandes (Kategorien), die nichts Empiriſches enthalten, zuſammengeſetzt. Das heiſst, es ſind eigentlich nur die reinen Verſtandesbegriffe angegeben, unter welchen das Gefühl der Luſt ſteht, oder durch welche daſſelbe, um eine Erkenntniſs von demſelben hervorzubringen, beſtimmt werden müſste. Dieſe Verſtandesbegriffe ſind: Gegenſtand und Vorſtellung deſſelben, die Reflexionsbegriffe der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits, die Cauſalität der Vorſtellung und das Daſeyn des Gegenſtandes, als Wirkung jener Cauſalität. Nun kann man aber noch nach der Anſchauung fragen, welche allen dieſen Begriffen Realität giebt, oder macht, daſs dieſe Erklärung nicht leer iſt, ſondern einen wirklichen Gegenſtand in der Erfahrung hat. Allein dieſes Empiriſche iſt nichts im Gegenſtande, ſondern etwas im Subject; wir können daher wohl aus der Anſchauung unſeres Gemüthszuſtandes, aber nicht aus der Anſchauung des Objects, die Realität deſſen, was Gefühl der Luſt iſt, ableiten. Nun werden wir uns aber bloſs bei der Anſchauung unſeres Gemüthszuſtandes deſſen, was in unſerm Gemüth iſt (der Vorſtellungen), bewuſst. Sind dieſe nur Gefühle, ſo läſst ſich das Empiriſche derſelben nicht erkennen, weil dazu ein Gegenſtand gehören würde, welcher angeſchauet wird. Das Gefühl iſt aber die unmittelbare Vorſtellung ſelbſt, und von der Vorſtellung, die wir Begriff nennen, weſentlich verſchieden; alſo können wir das Empiriſche der Luſt

im Gefühl derfelben blofs **fühlen**, aber, ob wir es gleich durch Kategorien denken können, fo kann doch das Empirifche nicht weiter durch Verftandesmerkmale erkannt werden, eben fo wie eine Anfchauung zwar auf Begriffe gebracht werden kann, aber das Empirifche derfelben bei der Anfchauung felbft empfunden werden mufs. Folglich können Luft und Unluft eigentlich nicht weiter erklärt, fondern blofs die Kategorien angegeben werden, unter welchen das Empirifche derfelben fteht. Man kann daher zwar fagen, **Luft und Unluft find die Gründe des Einfluffes, den eine Vorftellung auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat**, durch welche Erklärung aber freilich diefe Gründe nicht felbft erkannt werden. Doch hilft uns diefe Expofition zu der Einficht, dafs diefe Gründe nicht weiter einzufehen find (P. 17 *) B. II. 575.).

6. **Contemplative Luft**, f. **Gefühl**, 2. 29. **Gefchmack, Schönes** und **Gefchmacksurtheil**.

Intellectuelle Luft, f. **Intereffe**, 6. und **Gefühl**, 2. 29.

Luft am Erhabenen, f. **Erhaben**.

Moralifche Luft, Luft der gefetzlichen Thätigkeit, der Selbftthätigkeit, moralifches Gefühl, fittliches Gefühl (T. 55. ff.), f. **Achtung, Gutes** und **Pflichtgefühl**.

Negative Luft, Unluft, das, was der Luft im Realverftande entgegengefetzt ift, das Widerfpiel der Luft (S. II. 75), f. **Unluft** und **Gefühl** 3, A.

Pathologifche Luft, f. **Sinnenluft**.

Praktiſche Luſt, ſ. Intereſſe, 6.

Sinnliche Luſt, ſ. Gefühl, 2.

Sinnenluſt, Luſt aus dem Genuſſe, pathologiſche Luſt, iſt eine Art der ſinnlichen Luſt, nehmlich die Luſt durch den Sinn, (T. 79.) ſ. Angenehm, Gefühl, 2. und Sinnenluſt.

Man vergleiche hiermit die Artikel: Angenehm und Gefühl.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 16 * f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einl. VII. S. XLIII.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. S. I.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Tugendl. Eth. Elemen. I. B. I. Hptſt. II. Art. §. 7. Caſ. Fr. S. 79.

Deſſ. Verſ. den Begr. der negat. Gröſse u. ſ. w. II. Abth. S. 21

Beck Erläut. Ausz. Kant Anmerk. zur Einl. in die Cr. der Urth. S. 574. f.

Luſtgärtnerei,

ſchöne Gartenkunſt, *topiaria.*

Man kann die Producte der Natur ſo zuſammenſtellen und ordnen, daſs dieſe Zuſammenſtellung das Gefühl des Schönen in uns hervorbringt, und daſs es uns dabei ſcheint, als hätte die Natur ſie ſelbſt ſo geordnet, und dabei Ideen zur Abſicht gehabt (ſ. Natur). Nun heiſst aber diejenige bildende Kunſt, welche Geſtalten im Raume zum Ausdruck für Ideen, aber bloſs fürs Geſicht kennbar macht, die Mahlerei oder Mahlerkunſt (M. II. 713. f.), ſ. Kunſt, bildende. Die-

jenige Mahlerei folglich, welche durch die Zusammenstellung der Producte der Natur selbst und dadurch der Schein von Benutzung und Gebrauch der Naturproducte zu andern Zwecken (Ideen), als bloſs für das Spiel der Anschauung in Beschauung ihrer Formen, hervorgebracht wird, heiſst die Lustgärtnerei (M. II. 715. b. U. 207. 209.), s. Mahlerei.

Luxus,

Ueppigkeit, *luxe*, die Höhe im Fortschritte der Cultur, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt (U. 393.), s. Glückseligkeit 13. und Ueppigkeit.

M.

Macht,

potentia, *puissance*. Macht ist ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist. Das Vermögen aber ist das, was es einem Wesen möglich macht, gewisse Wirkungen hervorzubringen. Sind die Hindernisse, welche durch die Macht aus dem Wege geräumt werden können, von der Art, dass sie selbst andern grossen Hindernissen, nur nicht dieser Macht überlegen sind, so dass sie also selbst Macht besitzen: so heisst die Macht, die der Macht dieser Hindernisse überlegen ist, Gewalt. So ist z. B. die Natur eine solche Macht, die uns, als physischen Wesen, überlegen ist; denn ein Erdbeben kann uns verschlingen, ein Blitz zerschmettern, das Meer in seinen Schooss begraben. Allein wir haben eine moralische Macht, die der Natur überlegen ist, denn unsern Geist kann kein Erdbeben, kein Blitz und der tobende Ocean nicht zerstören, auch ist er ihnen durch die Festigkeit guter Grundsätze überlegen, bei welchen das Gemüth sich seinen Muth, seine Besonnenheit und den Vorsatz, sich durch keine andern, als moralisch erlaubte Mittel zu retten, und sein Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit der Freiheit des Willens, die ewige Fortdauer und den intelligibeln Urheber der Welt (Gott) nicht nehmen läst. Und so hat die Natur, bei aller ihrer Macht, dennoch keine Gewalt

über uns, sie kann das Physische, aber nicht das Uebersinnliche in uns, niederhalten und zerstören (U. 102. M. II. 569).

2. Aber in so fern die Natur für uns eine Macht ist, ist sie doch etwas, das wir fürchten, sie ist uns furchtbar (s. furchtbar). Denn als einer Macht, sind wir, als Hindernisse derselben, ihr zu widerstehen bestrebt. Das aber, dem wir zu widerstehen bemühet sind, nennen wir ein Uebel. Folglich ist die Natur im Widerstreit mit unserm physischen Vermögen ein Uebel, und da wir ihrer Macht in so fern nicht gewachsen sind, ein Gegenstand der Furcht. Wir fürchten das Erdbeben, den Blitz und den empörten Ocean. Eine jede Macht ist nehmlich, als solche, für den, der keine Gewalt über sie hat, ein Gegenstand der Furcht (U. 102.).

3. Je grösser die Macht, je mehr sie den Hindernissen, die wir ihr entgegen setzen können, überlegen ist, desto furchtbarer ist sie; denn die Ueberlegenheit über Hindernisse kann nur nach der Grösse des Widerstandes beurtheilt werden. Am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt, machen unser physisches Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Diese Unwiderstehlichkeit der Macht der Natur giebt uns zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, entdeckt uns aber zugleich ein Vermögen, uns als unabhängig von der Natur zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur ausser uns angefochten und in Gefahr gesetzt werden kann. So ruft also die Macht der Natur unsre übersinnliche Kraft, d. i. diejenige, die nicht Natur ist, die moralische Kraft, in

uns auf, um das, wofür wir beforgt find (Güter, Gefundheit und Leben) als klein, und daher die **Macht** der Natur (der wir nur in Anfehung diefer Güter unterworfen find) für uns und unfere Perfönlichkeit für keine folche **Gewalt** anzufehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unfre höchften Grundfätze (die moralifchen) und deren Behauptung oder Verlaffung ankäme (U. 104).

4. Der Gebrauch einer Sache fteht in meiner **Macht**, heifst alfo, ich bin allen Hinderniffen des Gebrauchs derfelben überlegen, ich habe das **Vermögen**, fie zu gebrauchen, wie ichs will. Hiervon mufs aber der Ausdruck, ich habe den Gegenftand in meiner **Gewalt** (*poteftas*), noch unterfchieden werden, welches heifst, ich habe eben meine Macht angewendet, die grofsen Hinderniffe des Gebrauchs zu überwinden, ich habe einen Act der Willkühr ausgeübt und jenes Vermögen wirklich mit Erfolg angewendet. Ein Gegenftand aber, den ich zu gebrauchen phyfifch in meiner Macht habe, heifst ein Gegenftand **meiner Willkühr**; ich habe ihn aber **rechtlich** in meiner Macht, heifst, ich kann ihn gebrauchen, ohne die Freiheit von irgend Jemand zu verletzen, es kann mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gefetze beftehen, wenn ich ihn gebrauche. So kann ich mir alfo etwas als Gegenftand meiner **phyfifchen** oder meiner **rechtlichen** Willkühr denken, je nachdem ich mir bewufst bin, dafs ich ihn in meiner **phyfifchen** oder in meiner **rechtlichen** Macht habe (K. 57)

5. Ein Staat wird auch, im Verhältnifs auf andere Völker, fchlechthin eine **Macht** genannt, weil er der Willkühr diefer Völker Hinderniffe entgegen fetzen kann, durch die er ihnen öfters überlegen ift. Daher rührt das Wort **Potenta-**

ten, worunter die Machthaber eines Staats verſtanden werden, oder diejenigen, welche die Macht eines Staats in Händen haben (K. 161. f.)

Mächtig ſeiner ſelbſt,

ſui compos, *ſe poſſéder*. Dieſer Ausdruck bezeichnet, daſs derjenige, von welchem er gebraucht wird, ſeinen innern Zuſtand in ſeiner Gewalt (ſ. Macht) hat, d. i. daſs ſein innerer Zuſtand ſeiner Willkühr unterworfen iſt, theils bei Eindrücken von äuſsern Dingen oder Empfindungen, z. B. ſolchen Dingen, die Gefahr drohen, theils bei Handlungen, die im Angeſicht einer groſsen Menge von Menſchen vorzunehmen ſind.

2. Manche groſse Helden ſind z. B. zu gewiſſen Zeiten wider ihren Willen feige geweſen. Montaigne führt an, daſs, wenn die Nachricht von der Annäherung des Feindes und dem Anfang des Treffens dem General, da er im Schlafrock iſt, gebracht wird, dieſer mehr erſchrickt, als wenn er es gewuſst und ſtandesmäſſig angekleidet iſt. Dem Frauenzimmer iſt das Aufſchreien, wenn ſie erſchrecken, oder in plötzlichen Gefahren, faſt allgemein angebohren. Vielleicht hat dies die Natur dem ſchwächern Geſchlecht eingeprägt, damit ſie durch dies Mittel ſich vom Erſchrecken erholen können; ſie könnten ſonſt öfters den Tod haben, wenn nicht das Schrecken ihre Lebensgeiſter in Bewegung ſetzte, und ſie gegen dieſe Wirkung des Erſchreckens ſchützte.

3. Alle heftigen Gemüthsbewegungen des Menſchen ſetzen ihn auſser Vermögen, ſeiner ſelbſt mächtig zu ſeyn. So erreicht ein zorniger und ein bis zur Thorheit verliebter Menſch niemals ſeinen Zweck, weil jener nicht einmal

die Urſache ſeines Zorns erzählen kann, und dieſer die Declaration ſeiner Liebe zu thun nicht im Stande iſt. Wenn der Menſch auſser ſich ſelbſt geſetzt wird, oder aus dem Zuſammenhang ſeiner Gedanken gebracht wird, ſo heiſst das Entzückung, wenn es durch angenehme, und Betäubung, wenn es durch unangenehme Empfindungen geſchieht.

Nach einem Manuſcript.

Majeſtätsrecht,

jus majeſtaticum, droit de majeſté. Das Recht des Souveräns, den Verbrecher zu begnadigen, für eine Läſion, die dem Souverän ſelbſt wiederfahren iſt, in ſo fern dadurch dem Volk in Anſehung ſeiner Sicherheit keine Gefahr erwachſen kann. Majeſtät oder Hoheit heiſst nehmlich das Recht zur Souveränität, oder der Inbegriff der Rechte des Souveräns, der Form nach; die einzelnen Rechte in dieſem Inbegriff heiſsen nun Majeſtätsrechte, ſolcher giebt es aber nur ein einziges, nehmlich obiges Begnadigungsrecht. Man nennt zwar gewöhnlich alle Rechte des Souveräns, als ſolchen, z. B. das Recht zu ſtrafen, Aemter und Würden zu ertheilen u. ſ. w. Majeſtätsrechte; allein dieſe Rechte gehören der Souveränität ſelbſt, nicht aber dem Recht zu derſelben an, ſie ſind Rechte des Souverans der Materie nach, und können daher auch Andern, die nicht die Souveränität haben, übertragen werden. Das angeführte Begnadigungsrecht iſt das einzige, welches nicht übertragen werden kann, und dem Recht zur Souveränität oder der eigentlichen Majeſtät zugehört. Man ſiehet dieſe Bedeutung des Worts Majeſtät auch daraus, weil das Verbrechen der Verletzung der Majeſtät (*crimen laeſae majeſtatis*) nicht in einer Verletzung der vom Souverän gegebenen Geſetze, einer Bemühung, ſich

den von ihm aufgelegten Strafen zu entziehen u. dergl., sondern im Widerstande gegen seine Person, als Souverän, im Aufruhr und dergl. bestehet.

Mahlerei,

Mahlerkunst, *ars pingendi*, *pictura*, *peinture*. Wenn wir Ideen für die Sinnenanschauung darstellen wollen, so kann das auf die Art geschehen, dass die Gestalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, durch einen Sinnenschein erscheinen. Man bildet Gestalten, die nur für das Gesicht kennbar sind, oder nach der Art, wie der Gegenstand, wenn er existirte, sich im Auge (auf einer Fläche) selbst abbilden würde; welche Kunst die Mahlerei, im weiten Sinne des Worts, genannt wird Die Kunst bestehet darin, dass der Künstler die ästhetische Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft sich vorstellt, durch eine Gestalt, welche das Nachbild (Ektypon) heisst, dem Auge darstellt. Derjenige, welcher diese Kunst versteht und ausübt, heisst ein Mahler (U. 207.).

2. Die Mahlerei ist die eine der beiden bildenden Künste, die andere ist die Plastik. Kant theilt die Mahlerkunst wieder in zwei Künste ein, in die eigentliche Mahlerei, und die Lustgärtnerei (s. Lustgärtnerei). Die eigentliche Mahlerei kann man die Kunst der schönen Schilderung der Natur nennen, die Lustgärtnerei stellt die Natur selbst dar, durch Zusammenstellung ihrer Producte. Die eigentliche Mahlerei stellt alles, auch die cörperliche Ausdehnung, durch einen Sinnenschein dar; die Lustgärtnerei stellt die wirklichen Gegenstände zusammen, aber diese Zusammenstel-

lung erregt den Sinnenschein, als wären sie von der Natur oder dem Menschen zur Benutzung und zum Gebrauch, nicht blofs für das Spiel der Einbildung, so zusammengestellt. Durch die eigentliche Mahlerei werden die Gestalten alle selbst gebildet, durch die Lustgärtnerei werden durch die Zusammenstellung der wirklichen Gegenstände (Gräser, Blumen, Sträucher, Bäume, selbst Gewässer, Hügel und Thäler) Gestalten (der schönen Natur) gebildet, oder der Boden mit der Mannigfaltigkeit geschmückt, womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur gewissen Ideen angemessen. Die schöne Zusammenstellung dieser Gegenstände ist auch nur für das Gesicht gegeben, wie die eigentliche Mahlerei es mit allen Gegenständen macht (U. 208. ff.).

3. Zu der Mahlerei im weiten Sinne will Kant noch die Kunst zählen, die Zimmer durch Tapeten, Auffätze und alles schöne Amöblement, in so fern es blofs zur Ansicht dient, zu verzieren. Auch gehört hierher die Kunst der Kleidung nach Geschmack, des Putzes durch Ringe, Dosen u. s. w. Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierrathen (selbst den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemählde aus, welches auch blofs zum Ansehen da ist. Ein Gemählde nehmlich, wenn es nicht etwa die Absicht hat, Geschichte oder Naturkenntnifs zu lehren, ist blofs zum Ansehen da, um die Einbildungskraft im freien Spiel mit Ideen zu unterhalten und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft zu beschäftigen. Das mechanische Machwerk an jenem Schmuck mag nun immer sehr unterschieden seyn und ganz verschiedene Künstler erfordern. Allein das Geschmacksurtheil ist doch über das, was in dieser Kunst der einzelnen Stücke sowohl, als der Zusammenstellung derselben, schön ist, eben so bestimmt, wie ein Geschmacksurtheil über an-

dere schöne Gegenstände. Dasselbe beurtheilt nehmlich nur die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zusammensetzung, nach der Wirkung derselben auf die Einbildungskraft (U. 210. M. II, 715.).

4. Die Mahlerei in der engsten Bedeutung des Worts, als die Kunst der Schilderung der schönen Natur auf einer Fläche, verdient den Vorzug unter den bildenden Künsten (vor der Plastik und den übrigen Zweigen der Mahlerei in dem Weitesten Sinn des Worts):

a. weil sie, als Zeichnungskunst, allen übrigen bildenden Künsten zum Grunde liegt;

b. weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen, und auch das Feld der Anschauung, den Ideen gemäſs, mehr erweitern kann, als es den übrigen bildenden Künsten verstattet ist.

(U. 222. M. II, 721.)

Mandat,

s. Bevollmächtigungsvertrag.

Mangel,

defectus, *absentia*, *manque*, *absence*. Jede Verneinung, in so fern sie nicht die Folge einer realen Entgegensetzung (Repugnanz) ist. Wenn man verneint, so will man entweder sagen, daſs etwas gar nicht vorhanden ist, oder daſs sein Gegentheil vorhanden ist. Im

erſtern Fall findet bloſs der Mangel von jenem Etwas ſtatt (es iſt bloſs nichts da), im letztern Fall iſt etwas da (ein poſitiver Grund), was das Daſeyn von jenem Etwas unmöglich macht, das Entgegengeſetzte, welches uns deſſelben beraubt. Daher kann man jede Verneinung, in ſo fern ſie die Folge einer realen Entgegenſetzung (Repugnanz) iſt, die Beraubung (*privatio*) nennen. Sie hat einen wahren Grund der Poſition (daſs man ſie als vorhanden beſtimmt) und einen eben ſo groſsen entgegengeſetzten (S. II. 72.).

2. Die Bewegung iſt z. B. entweder dadurch nicht vorhanden, daſs keine Bewegkraft da iſt, dies iſt ein Mangel der Bewegung; oder es wirkt eine der bewegenden Kraft entgegengeſetzte, aber ihr gleiche Kraft. Im letzten Falle wird der bewegte Cörper der Bewegung beraubt, nehmlich ſeine Bewegung wird dadurch aufgehoben, daſs eine ihr entgegengeſetzte gleich groſse Kraft wirkt. So iſt Ruhe alſo entweder bloſs Mangel, oder Beraubung der Bewegung (S. II, 72.).

Manier,

ſ. Methode.

Manieriren,

manieré. Der Ausdruck für eine Art des Nachäffens, nehmlich der bloſsen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, ohne doch das Talent zu beſitzen, dabei zugleich muſterhaft zu ſeyn, ſ. Genie, 14. Manieriren heiſst alſo nicht bloſs ein etwas unnatürliches und dem reinen Geſchmack der Na-

tur entgegenstehendes an sich habendes Verfahren in der Bearbeitung. Sondern, wenn man von einem Gemählde, oder jedem andern Kunstproduct, sagt, es sei manierirt, so will man damit sagen, der Vortrag der Idee in demselben sei auf die Sonderbarkeit angelegt, und nicht der Idee angemessen gemacht worden. Eigentlich sollte man in jedem Werke der Kunst nichts, als den wahren Ausdruck der Idee gewahr werden. Bei Gemählden, die manierirt sind, wird man sogleich eine besondere Behandlung, einen Geschmack des Künstlers am Ungewöhnlichen gewahr, der von der Betrachtung des Gegenstandes abführt, und die Aufmerksamkeit auf die Kunst hinlenkt. Der Künstler will immer originell seyn, und man sieht dieses sein vergebliches Bestreben auch da, wo Originalität gar nicht einmal möglich ist. Claude Melan hat z. B. Köpfe und Statuen so in Kupfer gestochen, dass ein ganzes Werk aus einem einzigen, von einem Punct aus als eine Schneckenlinie in die Runde herumlaufenden, Strich besteht (U. 201.).

2. Der Manierirende will sich vom Gemeinen unterscheiden, thut es aber ohne Geist. Er benimmt sich daher so, wie der, von dem man sagt, dass er sich sprechen höre, oder welcher steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden: welches jederzeit einen Stümper verräth. Das, was er hervorbringt ist prangend (preciös), geschroben, und affectirt (U. 202.).

Mann,

vir. homme fait. Ein Mann, in bürgerlicher Bedeutung, ist derjenige, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) nicht nur sich selbst, sondern auch seine Art erhalten kann, die er den Trieb und das

Vermögen hat zu erzeugen und so fortzupflanzen. Der Mensch wird oft erst im 30. Jahre ein Mann in bürgerlicher Bedeutung; denn im 16. Jahre kann er zwar sich selbst zur Noth erhalten, auch seine Art erzeugen, aber er kann weder sie, noch sein Weib, ernähren (S. III, 260.*)).

Mannigfaltiges,

varium. Wenn man sich aus dem Art. Erscheinung, 2. 6 und 7. einen deutlichen und richtigen Begriff gemacht hat von dem, was Kant Erscheinung nennt, so wird man auch leicht einsehen, was er unter dem Mannigfaltigen der Erscheinung versteht. Ein jeder Gegenstand, den wir durch Sinne wahrnehmen, besteht nehmlich aus einem Stoff, der Materie, und einer gewissen Form, in welche diese Materie geordnet ist. Die Materie ist das, was wir uns als das Empfundene an dem Gegenstande denken, und es ist für uns nicht anders vorhanden, als in unserer Empfindung. Wenn ich einen Baum wahrnehme, so ist von demselben für mich nichts anders vorhanden, als das, was ich von demselben sehe und fühle; in meinen Empfindungen des Gesichts und Gefühls liegt also das, was ich die Materie des Baums nenne. Nun kann ich mir diese Theile der Materie so denken, wie sie durch die einzelnen Eindrücke auf das Gesicht und Gefühl für mich möglich werden. Abstrahire ich dabei noch von aller Verknüpfung, die unter diesen Theilen ist, von aller Ordnung, nach welcher sie zusammengereihet sind, von allem Begriff, durch welchen sie als ein Ganzes, als ein Gleichartiges, als ein Verschiedenartiges, u. s. w. gedacht werden; kurz, betrachte ich sie blofs als ein durch Afficirung des Gemüths vermittelst des Gesichts und Gefühls und durch die Empfindung und Auffassung in die beiden Sinne

(f. Anfchauung, 11.) Wirkliches, das aber noch durch nichts unter einander verknüpft ift (weil nach K. Theorie alle Verknüpfung erft durch die Selbfthätigkeit des Erkenntnifsvermögens in diefe Empfindungen kommt, und fie zu einem finnlichen Gegenftande (einer Erfcheinung) macht): fo habe ich den Begriff des Mannigfaltigen der Erfcheinung (C. 34.).

2. Diefes Mannigfaltige finnlicher Eindrücke oder der Erfcheinungen wird in gewiffen Verhältniffen geordnet und angefchauet. Unfer Verftand und unfre Sinnlichkeit find nehmlich von einer folchen Befchaffenheit, dafs wir diefes Mannigfaltige (von der Bearbeitung durch unfer Erkenntnifsvermögen abftrahirt, ein blofs Empfundenes, Ungeordnetes, nicht Angefchauetes) als geordnet denken und anfchauen müffen, fogleich, wenn wir es empfinden. Das ift, es wird fogleich beim Auffaffen in den Sinn zufammengeftellt oder gereihet nach gewiffen Beftimmungen, die ihren Grund wieder im Raum und in der Zeit, d. i. einer Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit haben, und durch welche es möglich wird, dafs fie einander ihre Stelle beftimmen (C. 34.), f. übrigens Materie.

3. Diefes Mannigfaltige wird nun durch das Erkenntnifsvermögen felbftthätig bearbeitet, und mit einander zu einem Ganzen, welches als Gegenftand Erfcheinung, als fubjective Vorftellung aber Anfchauung heifst, verknüpft (f. Anfchauung, 11.). Diefe Verknüpfung nennt Kant die Synthefis des Mannigfaltigen dem Inhalte der Dinge nach (C. 606.).

Mannigfaltigkeit,

varietas, *varieté*. Die Mannigfaltigkeit der Dinge mufs von dem Mannigfaltigen in

den **Dingen** wohl unterschieden werden, s. **Mannigfaltiges.** Die **Mannigfaltigkeit** der **Dinge** besteht darin, dass jedes derselben solche Bestimmungen hat, welche alle übrigen nicht haben. Alle Bestimmungen zusammengenommen, in so fern sie bejahend sind, kann man sich als einen Inbegriff derselben denken; nennt man diese Bestimmungen, als das, was allein etwas positives ist, **Realität**, so bekömmt man unter dem Begriff des Inbegriffs aller bejahenden Bestimmungen den Begriff der **höchsten** Realität, d. i. der, von welcher alle übrigen Realitäten, entweder als **Theile** oder als **Folgen**, abgeleitet werden müssen. In dieser höchsten Realität liegt also der Grund aller Mannigfaltigkeit der Dinge, indem ich mir jedes Ding durch Einschränkung dieser Realität, das ist, durch Verneinung aller seiner unendlich vielen Realitäten, bis auf die, welche die Bestimmungen jenes Dinges ausmachen, denken kann. Dieses ist eine bloss logische Operation, so wie die ganze Vorstellung ganz logisch ist, und gar nichts Metaphysisches enthält (C. 606.), s. **Ideal**, 8.

2. Der Grund aller **Mannigfaltigkeit** kann aber auch so in der höchsten Realität gedacht werden, dass sie nicht auf der Einschränkung dieser höchsten Realität, welche in dieser Vorstellung als das Urwesen gedacht wird, beruhet, sondern dass die Bestimmungen eines jeden Dinges als Folgen gedacht werden, die ihren Grund in der höchsten Realität haben. Auch dies ist eine bloss logische Vorstellung, indem alles Erkennbare als **Folge**, d. i. als etwas, das aus etwas anderm, seinem **Grunde**, erkannt werden kann, gedacht werden muss. Nun kann man sich einen letzten Grund, einen Urgrund, aller möglichen Folgen denken, von welchem also alle Mannigfaltigkeit, als einzelne Folge, abzuleiten ist (C. 607.).

3. Diefe logifche Vorftellung unfrer Vernunft (Idee) von dem oberften Grunde alles Mannigfaltigen, oder durch welche wir die Reihe aller Folgen und Gründe in einem oberften Grunde vollenden, den wir als den höchften betrachten, können wir noch nicht als eine Vorftellung anfehen, die einen wirklichen Gegenftand hat. Daraus, dafs wir uns eine folche Idee machen können, folgt nicht, dafs auch ein folches Wefen, das wir durch diefe Idee denken (ein folches Ideal) wirklich vorhanden fei (C. 608.), f. Gott, 28. f.

Mariottifches Gefetz.

Edmund Mariotte, ein Philofoph und Mathematicus in Frankreich, war Prior zu St. Martin fous Beaume, vier Meilen von Dijon, und wurde 1667 Mitglied der Akademie der Wiffenfchaften zu Paris. Er vermachte feine Manufcripte dem berühmten Phil. de la Hire und ftarb den 12 Mai 1684. La Hire liefs Mariotte's Werke zu Leiden 1717 in 4. zufammen drucken. Eine neue Ausgabe derfelben kam heraus unter dem Titel: *Oeuvres de M. Mariotte de l'Academie Royale; comprenant tous les traitéz de cet Auteur, tant ceux qui avoient déja paru féparément, que ceux qui n'avoient pas encore été publiés; Imprimées fur les Exemplaires les plus exacts et les plus complets; Revûes et corrigées de nouveau. Nouvelle Edition. A la Haye.* 1740. 4.

2. In diefer Sammlung befindet fich ein Verfuch über die Natur der Luft (*Effai de la nature de l'air*), welcher fchon 1676.8. herausgekommen war, und ein Tractat über die Bewegung der Gewäffer und der andern flüffigen Cörper (*Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides*), welchen de la Hi-

re nach Mariotte's Tode herausgegeben hat. Mariotte zeigt in beiden Abhandlungen, daſs ſich die Dichtigkeit der Luft verhält, wie das Gewicht, welches ſie trägt. Er beweiſet dieſes im letztern Tractat (P. II. Diſc. 2. pag. 381) ſo: Man nehme eine gebogene Glasröhre Fig. 54. ABC, die am Ende C verſchloſſen und am andern Ende offen iſt; man ſchütte etwas Queckſilber hinein bis zur horizontalen Höhe DE, damit die eingeſchloſſene Luft CE weder weniger noch mehr ausgedehnt ſei, als die im andern Arm; denn wäre das Queckſilber in dem einen Arm etwas höher als in dem andern, ſo würde die Luft in demſelben weniger gedrückt werden. EC muſs von mittler Höhe ſeyn, etwa von 12 Zoll, wie man ſie in dieſer Figur annimmt; DA aber muſs ſo groſs ſeyn, als nur möglich iſt. Wenn nun das Queckſilber auf beiden Seiten bei D und E gleich hoch ſteht, und die Luft in EC mit der in DA in keiner Verbindung mehr iſt, ſo gieſse man durch das Ende A mit einem kleinen gläſernen Trichter neues Queckſilber hinein, wobei man ſich in Acht nehmen muſs, daſs keine Luft mit in CE komme. Man wird gewahr werden, daſs das Queckſilber nach und nach gegen C zu ſteigen und die Luft, die in CE war, zuſammendrücken wird, und daſs wenn EF 6 Zoll, FG aber eine Horizontallinie iſt, das Queckſilber im andern Arm bis H geſtiegen ſeyn wird, wenn dieſer Punct vom Punct G 28 Zoll entfernt iſt und die Barometer zu der Zeit und am Ort der Beobachtung 28 Zoll hoch ſtehen; denn ſtänden ſie nur 27½ Zoll hoch, ſo würde GH auch nur 27½ Zoll lang ſeyn. Nun wird in dieſem Zuſtande die Luft in FC von dem Gewicht der Atmoſphäre, welches dem von 28 Zoll Queckſilber gleich iſt, und noch von den 28 Zoll Queckſilber, das in dem Raume GH iſt, gedrückt, folglich wird ſie von einem Gewicht gedrückt, welches zweimal ſo groſs iſt, als dasjenige, von welchem die Luft gedrückt wird, welche

an dem Ort der Beobachtung ist, und welches dem gleich ist, von welchem die Luft in EC gedrückt wurde, ehe sie durch das Gewicht des Quecksilbers in GH zusammengedrückt wurde. Man wird also, aus dieser Erfahrung, deutlich sehen, dass die Dichtigkeit der Luft nach Proportion des sie zusammendrückenden Gewichts zugenommen hat; denn da CE einen Raum von 12 Zoll enthält, so ist dieselbe Quantität Luft, welche in CE war, nur in den Raum FC von 6 Zoll, oder in den halben Raum zusammengedrückt, folglich muss sie noch einmal so dicht seyn, als vorher; als sie aber in CE war, wurde sie nur vom Gewicht einer Luftsäule der Atmosphäre gedrückt, welches dem Gewicht einer Quecksilbersäule von gleichem Umfange, aber von 28 Zoll Länge gleich ist; jetzt aber wird sie überdem noch von einer solchen Quecksilbersäule von 28 Zoll HG gedrückt, also von dem zwiefachen Gewicht. Folglich drückt ein zwiefaches Gewicht die Luft zu einer zwiefachen Dichtigkeit zusammen. Dasselbe Verhältniss wird man auch in andern Versuchen finden, wenn man die Rechnung so macht: Man muss zum ersten Satz die Summe des Gewichts der Atmosphäre und des Quecksilbers nehmen, so weit es im Arm AD höher steht als die Basis der Luft im Arm EC, z. B. HN, wenn das Quecksilber in EC bis M steht, oder HL, wenn die Basis der Luft in I ist. Das Gewicht wird aber im Längenmaass genommen. Man nehme zum zweiten Satz das Gewicht der Atmosphäre, d. h. 28 Zoll; man nehme zum dritten Satz die Länge EC: so wird der vierte Satz, der sich durch die Regel de tri ergiebt, die Länge des Raums ausdrücken, in welchem sich die Luft im Arm EC befindet. Stünde z. B. das Quecksilber HL in AD nur 14 Zoll über die Horizontallinie LI, so würde die Proportion heissen: wie sich 14 und 28 d. i. 42 verhalten zu 28, so verhält sich 12 zu dem Raum der Luft CI. Nun giebt aber 28 multiplicirt mit 12 und divi-

dirt mit 42, 8. Folglich iſt die Luft in CI auf $\frac{2}{3}$ des Raums CE, alſo zu $1\frac{1}{2}$ der Dichtigkeit, die ſie hatte, als ſie noch den ganzen Raum CE einnahm, zuſammengedrückt. Aber das Gewicht in AD iſt auch gleich dem Gewicht, das die Luft drückte, da ſie noch CE anfüllte, nehmlich 28, und $\frac{1}{2}$ dieſes Gewichts, d. i. 14, folglich 42 gleich. Dieſe Regel ſagt: das Gewicht, welches die Luft zuſammendrückt, verhält ſich zu dem gewöhnlichen Gewicht der Atmoſphäre ſtets eben ſo, wie die Dichtigkeit der zuſammengedrückten Luft zu der gewöhnlichen Dichtigkeit der Luft, d. i. umgekehrt wie die Räume, in welchen ſich die zuſammengedrückte und die gewöhnliche Luft befinden. Wollte man, umgekehrt, die Luft in CE auf 3 Zoll zuſammendrücken, folglich 4 mal dichter machen als die gewöhnliche Luft, ſo würde man auch 4 mal ſo viel Gewicht dazu nöthig haben; da nun die atmoſphäriſche Luft mit 28 Zoll drückt, ſo würde man 4 mal 28, d. i. 112 Zoll Gewicht nöthig haben; nun drückt aber die Atmoſphäre ſchon mit 28 Zoll, alſo würde das Queckſilber in AD, wenn CM der Raum wäre, auf welchen die Luft gebracht wäre, oder 3 Zoll, 84 Zoll hoch über die Horizontallinie MN ſtehen. Wollte man wiſſen, wie hoch die Röhre DA ſeyn müſste, um die Luft in CE bis auf einen Zoll zuſammenzudrücken, alſo 12 mal dichter zu machen, ſo darf man nur bedenken, daſs 12 mal 28 Zoll Gewicht dazu gehört; da nun die Atmoſphäre ſelbſt mit 28 Zoll drückt, ſo bedarf man nur 11 mal 28 Zoll Queckſilber, wozu noch 11 Zoll bis zur Horizontallinie OP gezählt werden müſſen, alſo bedürfte es dazu eine Röhre, die etwas länger wäre als $11 \times 28 + 11$, d. i. 319 Zoll; bei 319 Zoll nehmlich würde das Queckſilber bis oben an den Rand A ſtehen. Man ſieht hieraus, daſs die Federkraft, mit welcher die Luft dem Druck widerſtehet, mit der Dichtigkeit zunimmt, und daſs ſie $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt, wenn die Dichtigkeit $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt.

3. Mariotte untersuchte nun auch die Verminderung der Federkraft der Luft bei vergrösserten Raume. Man nehme, sagt er (p. 383.), eine Glasröhre von einer beliebigen Länge, z. B. von 38 Zoll die an einem Ende verschlossen ist. Man mache einen Zoll hoch über dem offnen Ende Fig. 55. B, z. B. bei Z ein Zeichen, damit, wenn jenes Ende bis an dieses Zeichen in ein kleines Gefäss mit Quecksilber CDE gesenkt wird, 37 Zoll von der Röhre darüber stehen bleiben. Man giesse so viel Quecksilber in die Röhre, dass noch 9 Zoll hoch Luft darüber bleiben, damit, wenn die Röhre umgekehrt wird, wie man es Fig. 55. sieht, und man die Oeffnung mit dem Finger zuhält, 9 Zoll hoch Luft über dem Quecksilber zu stehen kommen. Wenn man nun den Finger mit dem Ende der Röhre in das kleine Gefäss mit Quecksilber senkt, und dann den Finger wegzieht, so wird das Quecksilber herab fallen und nach einigem Auf- und Abschwanken auf 21 Zoll unter A oder 16 Zoll über Z stehen bleiben, welches geschehen muss, um das Verhältniss der Gewichte und der Dichtigkeiten, welche vorher erklärt worden sind, zu erhalten. Dieses kann man so beweisen. So lange die Luft in AH mit der Luft des Orts, wo man den Versuch macht, gleich dicht ist, muss sie sich vermittelst ihrer Federkraft mit dem Gewicht der Atmosphare ins Gleichgewicht setzen. Nun wird aber die Summe des Gewichts der Luft in AH und des Quecksilbers HZ grösser seyn, als das Gewicht der Atmosphäre (gleich dem Gewicht einer Säule Quecksilber von dem Durchmesser der Röhre und einer Länge von 28 Zoll), folglich muss sich die Luft in AH ausdehnen, und ein Theil des Quecksilbers herab fallen; doch wird es nicht ganz herabfallen, weil sonst die Luft in der Röhre zu ausgedehnt seyn, und dem Gewicht der Atmosphäre nicht das Gleichgewicht halten würde, woraus folgt, dass ein Theil des Quecksilbers in der Röhre bleiben wird. Wenn nun in AH 9 Zoll

Luft iſt, ſo wird ſie ſich ausdehnen und das Queckſilber hinabtreiben, ſo daſs nur noch 16 Zoll Queckſilber über der Oberfläche des Queckſilbers FZG bleiben wird. Dieſe Länge von 16 Zoll ſei ZL, ſo wird alsdann die ganze Luftſäule der Atmoſphäre mit der Federkraft der ausgedehnten Luft AL und dem Gewicht der 16 Zoll Queckſilber LZ im Gleichgewicht ſeyn. Wenn man nehmlich von 28 Zoll 16 Zoll abziehet, ſo bleiben noch 12 Zoll übrig. Die Luft, die erſt mit 9 Zoll Raum drückte, drückte nun, in einem Raum von 21 Zoll, den ſie jetzt einnimmt, (denn 9 und 12 ſind 21), nur mit der Kraft, welche 12 Zoll Queckſilber haben würde, das iſt, da ſie nun $2\frac{1}{3}$ mal ſo viel Raum einnimmt als vorher, (denn $2\frac{1}{3}$mal 9 iſt 21), mit $2\frac{1}{3}$ mal weniger Kraft (denn ſie hält 12 Zoll Queckſilber das Gleichgewicht); nun machen $2\frac{1}{3}$mal 12, 28; folglich hat die Luft, die ſonſt, da ſie nur 9 Zoll anfüllte, ſo dicht war, als die atmoſphäriſche, jetzt, da ſie $2\frac{1}{3}$ mal ſo viel, d. i. 21 Zoll, anfüllt, $2\frac{1}{3}$ mal weniger Federkraft oder Dichtigkeit. Hätte ſie nehmlich die Dichtigkeit der atmoſphäriſchen Luft, ſo müſste ſie mit der Kraft drücken, die 21 Zoll nicht ausgedehnte atmoſphäriſche Luft hat, wobei gar kein Queckſilber in der Röhre ſeyn würde; da aber noch 16 Zoll drin bleibt, und die Luft nur 12 Zoll, d. i. 28 dividirt mit $2\frac{1}{3}$ herausjagt, ſo hat ſie auch nur $2\frac{1}{3}$ Kraft der atmoſphäriſchen Luft, d. i. der Kraft, die ſie hatte, als ſie nur 9 Zoll Raum einnahm.

4. Dieſe Verſuche hat auch ein andres Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris im Jahr 1705 (*Mémoir. de Paris*, 1705 p. 119 in 4. und 155 in 12) wiederholt; und einige engliſche Gelehrte fanden eben den Erfolg, indem ſie gläſerne Gefäſse unter Waſſer verſenkten (Gehlers phyſ. Wörterb. Art. Luft 3 Th. S. 12. ff.) Daher haben es nun die Naturforſcher als einen allge-

meinen Satz angenommen, daſs ſich, unter übrigens gleichen Umſtänden,

die Federkraft der Luft umgekehrt, wie der Raum verhält,

den eine gleiche Menge Luft einnimmt. Weil ſich bei gleicher Menge der Materie die Dichtigkeit auch umgekehrt, wie der Raum verhält, ſ. Dichtigkeit, ſo heiſst obiges Geſetz eben ſo viel, als:

die Federkraft verhält ſich, wie die Dichtigkeit;

oder weil die Federkraft im Ruheſtande der zuſammendrückenden Kraft gleich iſt:

die Dichtigkeit verhält ſich wie die zuſammendrückende Kraft.

Alle dieſe Ausdrücke ſind ein und eben derſelbe Satz, und unter dem Namen des

mariottiſchen Geſetzes

bekannt. Bouguer (*ſur les dilatations de l'air dans l'atmoſphère* in den *Mémoir. de Paris*, 1753 pag. 515. in 4. und 770. in 12) hat in Amerika durch viele mit ſeiner Reiſegeſellſchaft wiederholte Verſuche, ſelbſt auf den höchſten Bergen, und bei ſehr ſtarken Verdünnungen der Luft, das mariottiſche Geſetz allemal richtig gefunden. Man ſieht es daher als entſchieden an, daſs die Luft an der Erdfläche ſich durch den doppelten Raum verbreitet, wenn ſie nur die Hälfte des Gewichts der Atmoſphäre trägt, u. ſ. w. Winkler (Gehler a. a. O.) hat das mariottiſche Geſetz noch beim achtfachen Druck richtig befunden. Alles dies zeigt, daſs man daſſelbe,

ſo weit unſere Beobachtungen und Verſuche reichen,

annehmen könne.

5. Newton (*Princip. Phil. Nat. Lib. II. Praepoſit.* 23. *Schol. pag.* 302. *ſ. edit.* 1.) thut dar: daſs dieſes mariottiſche Geſetz fliehende Kräfte ihrer nächſten Theile, die in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſtehen, beweiſet. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs die Ausdehnungskraft der Luft darin beſtehe, daſs die Partikelchen der Luft, die einander am nächſten ſind, einander zurückſtoſsen. Newton ſtellt dieſes ſo vor, als flöhen ſie einander, und da dies von allen Seiten geſchieht, als flöhe jedes Partikelchen den Mittelpunct des andern, oder auch, als flöhen ſich die Mittelpuncte einander. Bei dem mariottiſchen Geſetze fliehen ſie ſich aber einander mit einer Kraft, die abnimmt in dem Maaſse, als ſich die Mittelpuncte der Partikelchen von einander entfernen. Je gröſser dieſe Entfernung wird, deſto kleiner wird die Fliehkraft, iſt z. B. die Entfernung noch einmal ſo groſs, ſo iſt die Fliehkraft noch einmal ſo klein u. ſ. w.

6. Kant behauptet nun: das Geſetz, nach welchem ſich die Theilchen aller Materie zurückſtoſſen, ſei, daſs die zurückſtoſsenden Kräfte in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe der unendlich kleinen Entfernungen ihrer Theile ſtehen. Das heiſst, wenn, nach dem mariottiſchen Geſetz, zwei Lufttheilchen ſich ſo ausgedehnt haben, daſs ſie einen zweimal ſo groſsen Raum einnehmen als vorher, ſo wäre die Kraft, mit welcher ſie ſich nun zurückſtoſsen oder ſich ausdehnen werden, zweimal kleiner als vorher: allein nach Kants Behauptung müſste dieſe Kraft nicht zweimal, ſondern achtmal kleiner ſeyn; denn 8 iſt der Cubus oder Würfel von 2 (der Würfel oder Cubus einer Zahl iſt, was herauskömmt, wenn ich die Zahl mit ſich ſelbſt multiplicire, und das Facit noch einmal mit jener Zahl multiplicire, z. B. 2 multiplicirt mit ſich ſelbſt, d. i. mit 2 giebt 4, und dieſe 4 mit 2 multiplicirt giebt 8, welches der Cubus von 2 iſt).

Wenn nun, ſagt Mariotte, zwei Partikelchen Luft einmal 2, und ein andermal 4 Zoll Raum einnehmen, ſo wird ihre Ausdehnungskraft im erſten Fall 2 mal ſo groſs ſeyn als im zweiten, oder ihre Kräfte werden ſich verhalten wie 2 zu 4, aber umgekehrt, d. i. wie 4 zu 2. Nein, ſagt Kant, ſie werden ſich verhalten wie der Würfel von 2, das iſt 8 zum Würfel von 4, d. i. 64. aber umgekehrt, d. i. wie 64 zu 8, oder die Kraft des erſtern iſt 8 mal ſo groſs, als die Kraft des letztern, denn 8 mal 8 iſt 64. Das widerſpricht aber doch Mariottes und aller Phyſiker Erfahrung? K. antwortet: Die Ausſpannungskraft der Luft, die die Phyſiker durch ihre Verſuche erfahren haben, iſt richtig, aber ſie iſt nicht die Wirkung der urſprünglich zurückſtoſsenden Kräfte der Luft, denn dieſe müſsten ſich verhalten wie die Würfel; ſondern, was die Phyſiker erfahren haben, iſt die Wirkung der Wärme. Der Wärmeſtoff dringt nicht bloſs in die Luft ein, ſondern nöthigt allem Anſehen nach auch durch ihre Erſchütterungen die eigentlichen Lufttheile, einander zu fliehen, ſo daſs die Luft ſich nicht bloſs ausdehnt, wie dieſes bei der urſprünglichen Zurückſtoſsung der Fall iſt, ſondern die Theilchen ſich wirklich von einander entfernen, ſo daſs wirkliche Zwiſchenräume zwiſchen ihnen entſtehen. Die Wärme ſetzt die Lufttheilchen in ſolche Bebungen, daſs ſie dadurch die Kraft bekommen, ſich einander im umgekehrten Verhältniſſe ihrer Entfernungen zu fliehen. Die Luft hat nehmlich eine doppelte expanſive Elaſticität, eine urſprüngliche, deren Geſetz iſt, daſs ſich die Theile derſelben in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe einander abſtoſsen, und eine abgeleitete, vermittelſt deren ſie ſich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zuſammenzieht, deren Geſetz alſo iſt, daſs ſich die Lufttheilchen einander im Verhältniſs des Grades ihrer Wärme fliehen, ſ. Elaſticität, 9.

7. **Es läfst fich aber nach den Gefetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elaftifcher Materien** auf folgende Art begreiflich machen, dafs die Bebungen, in welche der Wärmeftoff (oder die Wärmematerie, *Materia caloris*, *Caloricum*, *Calorique*) die einander nächften Theile des Luftftoffs (der Bafis der Luft) verfetzt, ihnen eine Fliehkraft geben müffe, welche in umgekehrtem Verhältniffe ihrer Entfernungen fteht. Der urfprünglichen Elafticität der Luft nach ift diefe Flüffigkeit eben fo fchwer über die Dichtigkeit zufammenzudrücken oder auszudehnen, die fie im natürlichen Zuftande hat, als die tropfbaren Flüffigkeiten, z. B. das Waffer. So wie aber die Wärme das Waffer ausdehnt, und die Kälte daffelbe zufammenzieht, fo gefchieht das auch mit der Luft, als einem aus Luftftoff und Wärmeftoff beftehenden Flüffigen. Der Wärmeftoff, der fich in der Luft befindet, verändert das Volumen der Luft beftändig (nicht nur dadurch, dafs mehr oder weniger Wärmeftoff hinein kömmt, fondern allem Anfehen nach auch) durch die beftändigen Bebungen, in welchen einerlei Menge von Wärmeftoff die Lufttheilchen erhält. Finden nun die Schwingungen, welche die Lufttheilchen von der Wärme erhalten, weniger Widerftand, fo dehnt fich die Luft mehr aus, d. i. die Lufttheilchen entfernen fich wirklich mehr von einander, oder eigentlich find dann die Bebungen derfelben von der Art, dafs fie einen gröfsern Raum durchlaufen. Die Theile fliehen aber einander mit defto weniger Kraft, je entfernter fie von einander find, und die Schwingungen elaftifcher Materie wirken mit defto fchwächerer Kraft auf die Materie, welche fie zurückftofsen, je gröfser der Raum ift, den diefe Schwingungen durchlaufen (N. 79. f.).

Marktpreis,

ſ. Werth.

Maſchine,

machina, *machine*. Ein Cörper (oder Cörperchen) deſſen bewegende Kraft von ſeiner Figur abhängt. So ſind z. B. der Flaſchenzug, die Mühlen, die Uhrwerke Maſchinen, denn ihre bewegende Kraft hängt von ihrer Figur ab. Die mechaniſche Naturphiloſophie erklärt die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materien daraus, daſs ſie die kleinſten Theile derſelben für ſolche Maſchinen hält, ſ. Atomiſtik, 2. Allein dieſe Maſchinen ſetzen immer wieder äuſsere bewegende Kräfte voraus, deren bloſse Werkzeuge ſie ſind. Folglich erklärt die mechaniſche Naturphiloſophie nichts, ſondern ſchiebt die Schwierigkeit nur weiter hinaus, und vervielfältigt zugleich die Principien (die Maſchinen) ins Unendliche, weil es eine unendliche Verſchiedenheit der Materien giebt, ſ. Atomiſtik, 3.

Maſſe,

maſſa, *maſſe*, ſ. Cörper, 9. Unter der Maſſe verſteht man nicht, wie man gewöhnlich, und auch Gehler meint (Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe), ohne Einſchrankung, die Menge (Quantität) der undurchdringlichen (ein Pleonasmus!) Materie, ſondern unter der Bedingung, ſo fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden. Was das heiſse, eine Materie wirke in Maſſe, findet man im Art. Bewegung, VIII, 2. Flüſſige Materien können durch ihre eigene

Bewegung in Maſſe, ſie können aber auch im Fluſſe wirken. Sie wirken in Maſſe, wenn ſie mit allen ihren Theilen zugleich wirken; ſie wirken im Fluſſe, und nicht in Maſſe, wenn ſie zwar mit allen ihren Theilen wirken, aber ſo, daſs die Theile nach einander und nicht zugleich wirken. Im ſogenannten Waſſerhammer wirkt das anſtoſsende Waſſer in Maſſe. Der Waſſerhammer oder Pulshammer (*aqua pulſans in tubo ab aëre vacuo*, *marteau d' eau*) iſt eine luftleere hermetiſch verſchloſſene (d. i. an beiden Enden zugeſchmolzene) Glasröhre, in welcher ſich etwas Waſſer befindet. Die Röhren ſind gewöhnlich 10 bis 12 Zoll lang, am obern Ende in eine Spitze ausgezogen, am untern etwas ſtark am Glaſe, und in Form einer Halbkugel abgerundet oder mit einer angeblaſenen Kugel verbunden. Wenn man dieſe Röhre langſam umkehrt, daſs das Waſſer an das ſpitzige Ende läuft, alsdann aber daſſelbe, durch ſchnelles Umkehren, auf einmal gegen den Boden der Röhre zurückfallen läſst, ſo ſchlägt es ſehr ſtark, wie ein feſter Cörper oder Hammer, gegen den Boden, verurſacht einen ſehr lauten Schall, und zerbricht das Glas, wenn es unten nicht ſtark genug iſt. Dieſe Wirkung erklärt ſich ſehr leicht aus der unmittelbaren und plötzlichen Berührung und dem Anſtoſsen des Waſſers in Maſſe. Da hingegen, wenn die Röhre voll Luft iſt, die fallende Waſſerſäule durch das Ausweichen der Luft getrennt wird, alſo den Boden nicht auf einmal erreichen, auch nicht unmittelbar berühren kann, weil die letzten ausweichenden Lufttheile gleichſam wie ein elaſtiſches Polſter zwiſchen dem Waſſer und Glaſe liegen, und den Stoſs des erſtern auffangen. Eben das erfolgt in jedem Barometer, wo der Raum über dem Queckſilber luftleer iſt, wenn man die Queckſilberſäule durch ſtarke Bewegung an das obere Ende der Glasröhre anſchlagen läſst (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Waſſerhammer). Eben

ſo wirkt auch das Waſſer in Maſſe, wenn es, in einem Gefäſse eingeſchloſſen, z. B. in einer Flaſche, durch ſein Gewicht auf die Wagſchale, darauf es ſtehet, drückt. Dagegen wirkt das Waſſer eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterſchlächtigen Waſſerrades nicht in Maſſe. Ein unterſchlächtiges Waſſerrad (*rota retrograda*) iſt ein Rad mit Schaufeln, unter welchem das Waſſer hinfliеſst, und es durch den Stoſs auf die Schaufeln nach der Gegend zu drehet, wo es herfliеſst. Hier wirkt das Waſſer nicht mit allen ſeinen Theilen, die gegen die Schaufeln anlaufen, zugleich, ſondern nur nach einander oder nicht in Maſſe. Wenn man hier die Quantität der Materie (ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung), die mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat (ſ. Kraft, bewegende), beſtimmen will: ſo muſs man allererſt den Waſſercörper, d. i. diejenige Quantität der Materie ſuchen, die, wenn ſie in Maſſe mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit (mit ihrer Schwere) wirkt, dieſelbe Wirkung hervorbringen kann. Daher verſteht man nun gewöhnlich unter dem Worte Maſſe, uneingeſchränkt, die Quantität der Materie eines feſten Cörpers (das Gefäſs, darin ein Flüſſiges eingeſchloſſen iſt, z. B. eine Flaſche, vertritt auch die Stelle der Feſtigkeit deſſelben) (N. 112. f.).

Material,

materialis, *matériel*. So heiſst überhaupt alles dasjenige, was ſich auf Materie, in den verſchiedenen Bedeutungen dieſes Worts (ſ. Materie), beziebt, z. B. materialer Gebrauch, ſ. Gebrauch, materialer: materiale Beſtimmungsgründe des Willens oder materiale praktiſche Principien oder Grundſätze, ſ. Expoſition, 25 und 31.; materialer

Idealismus, f. Idealismus, empirifcher; materiale Vernunfterkenntnifs, f. Vernunfterkenntnifs; materiale Vollkommenheit, f. Vollkommenheit.

Materialismus,

materialismus, *matérialisme*. Der Begriff von der Materialität aller Weltwefen (R. 192*)). Wer behauptet, dafs alles, was in der Welt exiftirt, blofs aus folchem Stoff beftehe, aus welchem die Cörper beftehen, d. i. aus Materie, oder doch fo an Materie gebunden fei, dafs es ohne fie nicht exiftiren könne, der bekennt fich zum Materialismus. Man kann den Materialismus eintheilen

a. in den pfychologifchen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Materialismus der Perfönlichkeit des Menfchen, welcher annimmt, dafs die Perfönlichkeit des Menfchen nur unter der Bedingung eben deffelben Cörpers ftatt finden könne (oder die Behauptung: die Seele ift Materie); und

b. in den kosmologifchen, oder, wie er auch heifsen kann, den Materialismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, dafs die Gegenwart in einer Welt überhaupt nicht anders als räumlich feyn könne (oder die Behauptung: die Seele kann nicht ohne Cörper exiftiren). Diefer Materialismus ift zwar der finnlichen Vorftellungsart des Menfchen fehr angemeffen, nach welcher alles, was in der Sinnenwelt exiftirt, nur durch Sinne erkannt werden kann, und im innern Sinn es an der Anfchauung einer Subftanz fehlt, welcher die Accidenzen im innern Sinn in-

häriren, so dass der Schein entspringt, als inhärirten sie dem Cörper. Dazu kömmt, dass für uns überhaupt keine Erkenntniss möglich ist, als eine solche, deren Gegenstand vermittelst der Anschauung durch die Sinne gegeben ist. Allein diese Hypothese ist doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig,

A. wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen; und vornehmlich

B. wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode ausgesetzt ist, dass sie bloss auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll.

2. Der Materialismus soll also zweierlei leisten, er soll das Denken, als ein Phänomen in der Natur, erklären, allein dazu ist er ganz untauglich; er soll die Einwirkung der Denkkraft auf die materielle Welt erklären, allein, so wie er es thut, verengt er die Vernunft in praktischer Absicht. Die Vernunft fordert nehmlich in praktischer Absicht, d. i. zum Fortschreiten nach der Idee des höchsten Guts (s. Gut, höchstes) eine endlose Fortdauer, ein Vernunftglaube, der nur mit der Entsagung der Moralität verschwindet. Diesem Glauben widerspricht aber der Materialismus, wäre er gegründet, durch die tägliche Erfahrung von der Auflösung der Cörper. Darum haben auch die Anhänger desselben, welche dabei dennoch die ewige Fortdauer retten wollten, den Knoten durchgehauen, und zur Allmacht Gottes (die aber kein Erklärungsgrund seyn kann) ihre Zuflucht nehmen müssen, die nehmlich auch denselben Cörper wiederherstellen könne, (der aber doch, man weiss nicht wozu, während der Auflösung desselben, eine Zeitlang nicht vorhanden wä-

re). Diefe Vorftellung verengt aber offenbar die Vernunft, indem fie alle pfychologifche Perfönlichkeit (die Vorftellung von der Identität des Ichs) und alle Gegenwart auf die Vorftellungen einer einzigen Art von Sinnen (der äufsern) einfchränkt, und behauptet, was nicht gefehen, gefühlt, gehört, gerochen und gefchmeckt werden kann, kurz, was nicht räumlich und cörperlich ift, das ift ein Hirngefpinft. Wenigftens kann doch die Unmöglichkeit mehrerer Arten von Sinnen, als die äufsern, nicht bewiefen werden, zumal da wir felbft noch eine andere Art, nehmlich den innern Sinn haben, in welchem ihm eigenthümliche Accidenzen find (denn die Gedanken, die Gefühle u. f. w. können wir doch weder fehen, noch hören u. f. w.). Dafs aber die Gedanken, die doch gar nicht in den äufsern Sinnen find, der Materie, als ihrer Subftanz, inhäriren follen, hat nur fo lange einigen Schein für fich, als die Materie für ein Ding an fich gehalten wird. Sobald fie für eine den äufsern Sinnen eigenthümliche, und aufser denfelben nicht als folche vorhandene, Vorftellung erkannt wird, fällt die Möglichkeit, ihr das Denken zuzufchreiben, weil diefes ein blofs dem innern Sinn eigenthümliches Vorftellen ift, gänzlich weg. Ueberdem ift doch auch die Unmöglichkeit des Ueberfinnlichen nicht nachzuweifen, welches derjenige Materialift, welcher die Fortdauer nach dem Tode retten will, fogar durchaus annehmen mufs, da er die Allmacht Gottes zur Möglichkeit diefer Fortdauer nöthig hat. Folglich mufs doch Gott felbft nicht vom Zufammenhalten eines Klumpens Materie abhängen, indem fonft ein Cirkel entftehen, und man fragen würde: wie kann denn Gott ohne Ende fortdauern, da doch die Materie, aus der er beftände oder an die er gebunden wäre, der endlichen Auflöfung unterworfen ift? Man fieht hieraus, dafs der Materialismus eine freche, (anmafsende) und das Feld der Vernunft verengen-

de (auf das einzige Feld der durch die äufsern Sinne gegebenen Materie einfchränkende und darum die reine und über alle Erfahrungsbegriffe erhabene Natur der menfchlichen Seele verkennende) Behauptung ift. Wie aber die Vernunftidee von einem einfachen denkenden Wefen der menfchlichen Seele die Unzulänglichkeit des Materialismus deutlich zeige, findet man in den Art. Leben, Seele und Pfychologie (Pr. 185. f.).

3. Noch mache ich hier aufmerkfam auf einen grofsen Nutzen des moralifchen Beweifes für die Unfterblichkeit der Seele (f. Glaubensfache, 4.). Will man die Unfterblichkeit der Seele, wie man bisher that, auf die geiftige Natur derfelben gründen, fo verftehet man darunter entweder etwas Negatives, dafs fie nehmlich nicht cörperlich fei (die Immaterialität der Seele), oder etwas Pofitives, dafs fie abfolut einfach fei (die Spiritualität der Seele). Aus der Immaterialität aber folgt die Fortdauer derfelben noch nicht, weil jede Kraft durch Verminderung des Grades derfelben nach und nach erlöfchen kann. Die Spiritualität aber kann weder bewiefen, noch ihre Natur erkannt werden. Der Glaube an Unfterblichkeit alfo, der fich auf die Immaterialität und Spiritualität der Seele gründet, ift fehr wankend. Allein K. Prüfung des theoretifchen Erkenntnifsvermögens lehrt uns erftens (f. Ich 4. ff.), dafs keine Handlung noch Erfcheinung des denkenden Wefens fich materialiftifch erklären, d. i. dadurch verftändlich machen laffe, dafs man diefe Handlungen und Erfcheinungen als der Materie (dem Cörper) inhärirend betrachtet. Die Seelenlehre (Pfychologie), als Product unfers theoretifchen Erkenntnifsvermögens, giebt uns alfo hier einen negativen Begriff vom denkenden Wefen, es kann nicht Materie feyn, es ift immateriell. Hieraus folgt aber noch keine Erkenntnifs von dem, was die Seele nun fei; oder wir

können dem pſychologiſchen Materialismus keine andere Theorie, etwa den pſychologiſchen Spiritualismus, entgegen ſetzen. Wir können ferner daraus nichts von der Natur der Seele, die ſie abgeſondert von dem Cörper haben mag, und von der Dauer oder Nichtdauer ihrer Perſönlichkeit nach dem Tode, ableiten, und unſer geſammtes theoretiſches Erkenntniſsvermögen hat keine ſpeculativen Gründe, zu einer ſolchen Erkenntniſs der menſchlichen Seele zu gelangen, die uns mehr eröffnete über die Natur derſelben, als wir aus unſern Erfahrungen im innern Sinn hernehmen können. Aber der moraliſche Beweisgrund für die Fortdauer unſrer moraliſchen Natur ſichert uns zweitens vor dem Materialismus, indem aus der ewigen Fortdauer der Perſönlichkeit folgt, daſs ſie nicht von der Materie abhängen könne, deren Zuſammenhalten zufällig, und alſo veränderlich, d. i. den Bedingungen der Zeit unterworfen und alſo nicht ewig (welches nicht bloſs zu aller Zeit, ſondern unabhängig vom Zeitbegriff heiſst) ſeyn kann (M. II, 971. U. 442). S. auch Cörper.

4. Leucipp behauptete, ſo weit unſere Nachrichten reichen, zuerſt den pſychologiſchen Materialismus. Runde Atomen, ſagte er, woraus das Feuer beſteht, machen das Seelenweſen aus; unter der endloſen Anzahl der Atomen, und Mannigfaltigkeit der Figuren, ſchicken die runden ſich zu Feuer, Wärme und Seele am beſten, weil ſie am leichteſten alles durchdringen, und durch eigene Bewegung andern Cörpern Bewegung mittheilen. Die Seele iſt bei den Thieren das Princip der Bewegung, daher hört auch mit dem Athmen das Leben auf; denn da die Luft Cörperchen verſammlet, und das ausſtöſst, was den Thieren Bewegung ertheilt, ſo unterſtützt das Athmen die Seele von auſsen, weil ſtets neue Cörperchen ſolcher Art eingezogen werden. Hieraus ergiebt ſich, daſs ſich die Seele durch den ganzen Cörper ver-

breitet, weil ſie ihn überall durchdringt, daſs alſo die Seele keine beſondere Subſtanz iſt, die nur an einem Ort des Cörpers wohnt. Ganz richtig ſagt Tiedemann, aus dem dieſe Darſtellung des Leucippiſchen Materialismus genommen iſt (Geiſt der ſpec. Phil. 1 B. S. 238. ff.): Dieſem Materialismus verdankt die Philoſophie die gründlichen Forſchungen über die Natur des Denkens und Empfindens und über die Unmöglichkeit, beides durch bloſse Zuſammenſetzung zu erklären. Der Grundfehler des Leucippiſchen, wie jedes materialiſtiſchen Lehrbegriffs iſt und bleibt, daſs, mit gänzlicher Hintanſetzung der Begriffe des innern Sinnes, alles auf die der äuſsern Sinne zurückgeführt wird; und eben darum kann dieſer Lehrbegriff nie allgemeinen Beifall gewinnen. Die Unmöglichkeit, Leben, Empfindung und Denkkraft aus Zuſammenſetzung von Theilen, denen ſie gänzlich abgehen, zu erklären, iſt ſelbſt von den ſorgfältigſt forſchenden Materialiſten anerkannt; an dieſer Unmöglichkeit ſcheitert jedes Syſtem dieſer Art (Tiedemann a. a. O. S. 240.). Demokrit ſuchte dem Syſtem ſeines Lehrers Leucipp von der Einartigkeit der Seelenſubſtanz mit den Cörperſtoffen noch mehr Vollkommenheit zu geben, doch mit wenigem Glück, auch hatte er eben ſo wenig Gründe dafür, als ſein Lehrer.

5. Epikur war ebenfalls ein Materialiſt, und hielt das Empfinden und Denken für gleichartig mit der Bewegung, weil von dieſer Seite ſich zwiſchen materiellen und geiſtigen Kräften Aehnlichkeit findet. Es gehört nehmlich zu beiden eine Zeit, die von der Reihe der Gedanken eben ſo angefüllt wird, als von der Reihe der Gegenwarten des ſich bewegenden Cörpers in den verſchiedenen Orten, die er durchläuft. Epikur zeichnete ſich dadurch aus, daſs er zuerſt, und zwar im weſentlichen dieſelben, Beweiſe für den Materialismus aufſtellte, deren ſich die Anhänger deſſelben noch

immer, bis auf einen in unſern Zeiten aufgefundenen, bedienen. Sie ſind folgende:

a. Die Seele bewegt den Cörper, welches, da es nur durch Berührung, mithin von einem Cörper geſchehen kann, ihre materielle Natur hinlänglich erhärtet (Lucret. l. III. v. 162. ſqq.).

Die Antwort auf dieſen Beweis findet man im Art. Bewegungsvermögen.

b. Die Seele richtet ſich allemal nach des Cörpers Zuſtand; iſt der Cörper verwundet, dann iſt auch ihre Wirkſamkeit gehemmt; iſt er krank, dann iſt ſie auch matt und unthätig, und ſie gelangt zur vorigen Kraft durch des Cörpers Heilung. Da ſie alſo durch cörperliche Veränderungen leidet, was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 169. ſqq.).

Dieſer Grund beweiſet nichts weiter, als daſs dem Denken und der Bewegung des Cörpers oder cörperlicher Theile, z. B. im Gehirn, einerlei Urſache zum Grunde liegen kann, ſo daſs wenn Hinderniſſe im Cörper vorhanden ſind, z. B. das Gehirn gedrückt wird, eben dadurch auch die, gewiſſen Bewegungen im Cörper correſpondirenden, Vorſtellungen für die Urſache unmöglich werden.

c. Die Seele entſteht mit dem Cörper, wächſt mit ihm und altert mit ihm; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III, v. 446. ſqq.)

Daſs ein innerer und äuſsere Sinne mit einander verbunden ſind, iſt wahr; ob aber der innere Sinn, oder wohl gar der Geiſt oder das überſinnliche Weſen, das Subſtrat deſſen, was im innern und äuſsern Sinn erſcheint, mit dem Cörper entſteht, iſt unerwieſen; daſs es mit ihm wächſt iſt nur im bildlichen Sinne wahr, und daſs es mit

ihm altert, gegen die Erfahrung; wie folgt alſo hieraus die Materialität der Seele? Wahr iſt es, daſs mit zunehmendem Alter die Seele an Kenntniſſen, Stärke der Vernunft, Schärfe und Tiefſinn wächſt; daſs aber die Seelenſubſtanz ſelbſt wächſt, wer hat das je beobachtet? Wie viele behalten nicht ihre ganze Geiſteskraft bis ins höchſte Alter?

d. Die Seele wird durch Cörperbeſchädigungen und Unordnungen wahnſinnig; ſie wird durch den Genuſs von Wein und andern hitzigen Getränken entkräftet; ſie wird mit und durch den Cörper wieder geheilt; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 460. ſqq.).

Findet ſchon ſeine Widerlegung in den vorhergehenden Antworten, beſonders in der auf b. Epikur will zwar dieſem Satz dadurch neuen Nachdruck geben, daſs er behauptet, nur ein Cörper habe die Fähigkeit zu leiden und das Vermögen zu wirken; aber das hat er nicht bewieſen.

e. Vom Zuſtande vor dieſem Leben haben wir nicht das mindeſte Bewuſstſeyn, alſo iſt die Präexiſtenz der Seele grundlos und falſch. (Lucret. l. III. v. 670. ſqq.).

Aus dem Mangel des Bewuſstſeyns folgt gar nicht die Falſchheit der Präexiſtenz. Lehrt uns doch die Erfahrung, daſs zuweilen Menſchen ſogar in dem gegenwärtigen Leben alles Erlernte vergeſſen, und ihre pſychologiſche Perſönlichkeit gänzlich einbüſsen.

f. Es iſt ungereimt und unmöglich, daſs Seele und Cörper, das Sterbliche und Unſterbliche, zwei ſo entgegengeſetzte Subſtanzen zuſammen beſtehen, und auf einander wirken ſollen. (Lucret. l. III. v. 418. ſqq.).

Aus Entgegenſetzung einiger Prädicate folgt, wie bekannt, nicht durchgängige Entgegenſetzung der Subjecte; daher auch nicht die gänzliche Unvereinbarkeit derſelben. Feuer und Waſſer, wie ſehr ſtehen ſie einander entgegen, und doch iſt Waſſer nicht ohne alle Beimiſchung von Feuer. Dieſes ſind die Beweiſe des Epikur für den Materialismus, die Tiedemann aus dem Lucrez geſammlet hat, ſo wie auch die Widerlegungen, die gegen a. und b. ausgenommen von ihm ſind (a. a. O. B. 2. S. 392. ff.).

Die Theorie des Epikur von der Seele war: die Erfahrung lehrt, daſs Würmer aus dem Miſte entſpringen. Das läſst ſich auch begreiflich machen. Die Seele iſt eine ſehr feine Materie, und aus ſehr kleinen Cörpern gemacht; daſs ſie aber eine ſo groſse Beweglichkeit hat, rührt daher, daſs ſie aus runden, glatten, ſehr kleinen Theilchen beſteht, (wie ſchon Democrit behauptet hatte *), die ſehr leicht in Bewegung geſetzt werden können. Die Seele kann auch nicht von einfacher Natur ſeyn, denn die Sterbenden verläſst ein Hauch, der mit warmen Dunſt vermiſcht iſt; der warme Dunſt aber führt Luft bei ſich, denn es giebt keine Wärme, der nicht auch Luft beigemiſcht wäre. Das iſt die dreifache Natur der Seele; aber ſie beſteht auch noch aus einem vierten Weſen, für das man keinen Namen hat, das an Beweglichkeit und Feinheit alles übertrifft, und dieſes enthält die erſten Principien des Empfindens und Lebens (Lucret. l. II. v. 870. ſqq. l. III. v. 180. ſqq. v. 231. ſqq.).

Man ſieht, daſs das alles grundloſe Annahmen ſind, die ſich auf eine falſche Erfahrung von Entſtehung der Wärme ſtützen.

---

*) Cicer. Tuſc. quaeſt. l. I. 10.

6. **Ariſtoxenus**, ein Muſiker und Philoſoph leugnete, daſs es eine Seele gebe, behauptete, aus des Cörpers Natur und Figur entſtänden verſchiedene Bewegungen, wie die Töne aus dem Geſange und den Saiten. Er war der erſte, der die Seele in die Organiſation ſetzte, und ſie für eine Harmonie des Cörpers anſah (Cicer. Tuſcul. quaeſtion. I, 10. 18. 22.). Seine Beweiſe ſind nicht bis auf uns gekommen. Derſelben Meinung war wahrſcheinlich auch ſein Zeitgenoſſe und Mitſchüler in der Schule des Ariſtoteles, **Dicäarch** (Cicer. l. c. l. I. 18.). Die **Seele**, ſagte er, iſt nichts, es iſt ein leeres Wort, und abſurd, von beſeelten Weſen zu ſprechen, weder Menſchen noch Thiere haben eine Seele: die ganze Kraft, durch welche wir handeln und empfinden, iſt in allen lebenden Cörpern gleich verbreitet, und nichts vom Cörper Trennbares. Es giebt keine Seele, und nichts weiter, als bloſs den einzigen einfachen Cörper, der ſo geſtaltet iſt, daſs er durch die Einrichtung ſeiner Natur lebt und empfindet (Cicer. Tuſcul. quaeſtion. l. I, 10.). Seine Beweiſe übergehen die Alten ebenfalls mit Stillſchweigen, es iſt nicht einmal bekannt, ob ſeine Theorie mit der des Ariſtoxenus vollkommen übereingeſtimmt habe oder nicht. Dicäarchus beſtritt auch die Unſterblichkeit.

7. **Strato, der Phyſiker**, aus Lampſakus, Theophraſts Schüler, lehrte von der Seele, ſie ſei nichts, als die Sinne ſelbſt, und blicke durch die Organe, wie durch Oeffnungen heraus. Hierzu genommen, daſs Sextus Empirikus (adv. Mathem. VII, 349, ſqq.) ihn dem Dicäarch entgegenſtellt, welcher die Verſchiedenheit der Seele von der Organiſation geleugnet hatte, ſo ſcheint zu folgen, daſs Strato die Seele für ein vom Cörper verſchiedenes Weſen hielt (**Tiedemann** a. a. O. S. 423).

8. Den **Stoikern** iſt alles wirklich Exiſtirende Cörper. Sie ſtellten mit Epikur den Grund-

satz auf, nur ein Cörper vermöge etwas zu wirken; man findet aber nicht, dass sie es bewiesen hätten. Sie zogen hieraus die Folgerung: jede Ursache ist Cörper, weil Ursache ein Ding ist, das etwas wirkt. Chrysipp erklärte die Seele durch einen von der ersten Entstehung an uns eingepflanzten Geist (πνευμα συμφυτον), der, so lange das Leben dauert, durch den ganzen Cörper sich verbreitet. Dass man aber diesen Geist sich nicht zu erhaben vorstellen müsse, setzen die Stoiker ausdrücklich hinzu, und beweisen, dass er ein Cörper sei, auf folgende Art:

a. Wir werden, sagte Kleanth, unsern Eltern, nicht bloss dem Cörper, sondern auch der Seele nach ähnlich; nun aber hat Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwischen Cörpern statt, also sind die Seelen Cörper.

Schon Nemesius leugnet von diesem Schluss mit vollem Recht den Obersatz, dass Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwischen Cörpern statt finde.

b. Kein uncörperliches Wesen kann mit einem Cörper zugleich leiden; nun aber leidet die Seele mit dem Cörper, der Cörper mit der Seele: denn wenn die Seele sich schämt, so wird der Cörper roth, blass hingegen, wenn sie sich fürchtet; also ist die Seele ein Cörper.

Nemesius leugnet von diesem Schluss wieder den Obersatz: dass kein uncörperliches Wesen mit einem Cörper zugleich leiden könne.

c. Chrysipp sagt: der Tod ist eine Trennung des Leibes und der Seele; nun kann aber nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden, weil das Uncörperliche den Cörper nicht berührt; also ist u. s. w.

Nemesius leugnet von diesem Schluss den Untersatz: dass nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden könne.

Ueber die Substanz der Seele waren die Stoiker nicht einig, einige hielten sie für Luft, andere für Feuer, noch andere endlich für warme Luft. Sie zogen hieraus die Folge, dass die Seele sterblich sei. Doch theilte die Frage, ob die Seelen gleich nach dem Tode zu Grunde gehen, die Stoiker in mehrere Parteien. **Kleanth** gab allen Seelen Fortdauer, bis zum allgemeinen Weltbrande; **Chrysipp** beglückte nur die Seelen der Weisen mit dieser Fortdauer, weil die der Thoren nicht Festigkeit haben, der Auflösung so lange Widerstand zu leisten. Die spätern Stoiker, **Seneca** und **Antonin**, schwanken zwischen der Fortdauer nach dem Tode, dem Untergang im Tode, und der Möglichkeit, hierüber zu irgend einer Entscheidung zu gelangen (**Tiedemann** a. a. O. S. 434. ff.).

9. Unter den neuern Philosophen behauptete **Hobbes**, es existire nichts anders, als Cörper. Er erklärt nehmlich alle **Empfindungen** für eine blosse Wirkung des **Cörpers** (Leviath. 1 Abschn.), und so die Wirkung aller übrigen Seelenvermögen, z. B. die des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, des Verstandes, des Willens u. s. w. Er erklärt den Ausdruck **uncörperliche Substanz** für eine Zusammensetzung zweier Benennungen, deren Bedeutungen nicht mit einander bestehen können (a. a. O. 4 Abschn.). Auch leugnet er, dass es einen **Geist** gebe, in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, und behauptet, die Bibel habe dieses Wort nie so verstanden (a. a. O. 34. Abschn.).

10. **Gassendi** unterstützte die alte Lehre, dass die Thierseelen, worunter er das Empfindungsvermögen nebst der Phantasie und das thierische Begeh-

rungsvermögen verſteht, alſo die Seelen unvernünftiger Thiere, feuriger Natur ſind, mit einigen neuen Bemerkungen. Die Lungen dienen, das Feuer im Herzen durch Beimiſchung friſcher Luft zu mäſsigen, und die Feuchtigkeiten, die aus dem Blut ausdünſten, wegzuſchaffen, daſs ſie das Feuer nicht erſticken. Die in beſtändiger Bewegung befindliche Phantaſie lehrt auch, daſs ihr erſtes Princip ſtets bewegter, das iſt feuriger Natur ſeyn muſs. Den Einwurf, daſs aus empfindungsloſen Beſtandtheilen unmöglich etwas empfindendes werden könne; ſucht er dadurch zu widerlegen, daſs die Natur oft aus einem Entgegengeſetzten ins andere übergehe, z. B. aus nicht wohlriechendem Saamen wohlriechende Blumen wachſen, aus nicht warmen Atomen warme Dinge entſtehen u. ſ. w. (Tiedemann a. a. O. 6. Th. S. 74. f.).

11. La Mettrie gab heraus: *L'homme Machine. A Leyde.* 1748. 12. Er wollte in dieſem Werke beweiſen, daſs der Menſch eine bloſse Maſchine ſei. Er ſchrieb ferner einen Tractat über die Seele. In demſelben nahm er eine bewegende Kraft (*force motrice*) in der Materie an, die ſie vermittelſt ihrer Formen erlange, die aber ſelbſt eine neue Form iſt, in Verbindung mit welcher die Materie unzählige Formen hervorbringt, die ohne dieſe bewegende Kraft nicht möglich ſeyn würden. Durch die Ausdehnung hat die Materie die Fähigkeit, bewegt zu werden, durch ihre bewegende Kraft aber hat ſie das Vermögen, ſich zu bewegen. Dies wird man in allen Cörpern gewahr, die ſich bewegen. Die neuern Philoſophen haben ſehr unrecht, die letztere Eigenſchaft von der Materie zu trennen. Man hat zwar ein andres bewegendes Weſen angenommen, um zu erklären, woher die Bewegung der Materie entſtehe, wenn ſie nicht durch eine andere Materie in Bewegung geſetzt werde, allein dieſes

Wesen ist nicht einmal ein Gedankending, denn man kann weder zeigen, was es ist, noch sein Daseyn beweisen. La Mettrie gehört also zu den Nachfolgern des Aristoxenus (6), er leitet alles Leben von den Formen der Materie ab, und nimmt an, daſs die Kälte und die Wärme die beiden hervorbringenden Formen aller übrigen seien. Er legt aber der Materie auſser der Ausdehnung und der bewegenden Kraft noch eine dritte Eigenschaft bei, nehmlich die Fähigkeit zu empfinden. Sie zeigt sich aber auch nur in den organischen Cörpern, folglich hat die Materie nur die Empfänglichkeit, das Empfindungsvermögen zu erlangen, durch die Formen, deren sie fähig ist. Diese Formen, welche es möglich machen, daſs die Materie sich selbst bewege und empfinde, haben schon die Alten substanzielle Formen genannt. Sie sind, wie auch schon die Alten bemerkt haben, von zweierlei Art, solche, welche die organischen Theile dieser Cörper ausmachen, und solche, die als ihr Lebensprincip betrachtet werden. Den letztern haben sie den Namen Seele gegeben, und deren (z. B. Anaxagoras) drei Arten gemacht: die vegetative Seele (Pflanzenseele), welche den Pflanzen angehört; die sensitive Seele (Thierseele), die dem Menschen und dem Thiere gemein ist; weil aber die Seele des Menschen ein weitläuftigeres Gebiet, ausgedehntere Functionen und gröſsere Einsichten zu haben scheint, so haben sie sie die vernünftige Seele (Menschenseele) genannt (*Oeuvres philos. de Mr. de la Mettrie, T. I. traité de l'Ame*) Der Verfasser des *Système de la nature* behauptete eben dies.

12. Fülleborn (Beytr. zur Gesch. der Philos. 5. Stück, S. 162.) sagt Eberhardt (Allgem. Ges. der Philos. 2. Aufl. §. 310. S. 311.) und dieser den, durch die Journalisten von Trevoux in Umlauf gebrachten Urtheilen der Franzosen von der herrschenden Kirche, nach: In seiner ganzen

Macht erſchien der Materialismus in den Schriften des Helvetius. In ſeinem Buche: Ueber den Verſtand (*De l'Eſprit. Amſterd.* 1759. 8.) leitet Helvetius zwar alle Gedanken von dem Empfindungsvermögen, dem Gedächtniſs und der äuſſern Organiſation ab, aber er behauptet bloſs, daſs man weder beweiſen könne, daſs jene Vermögen Modificationen einer geiſtigen, noch daſs ſie Modificationen einer materiellen Subſtanz ſeien; worin er Recht hat. Es läſst ſich indeſſen zeigen, daſs ſie nicht Modificationen einer materiellen Subſtanz ſeyn können. Aber da Helvetius ſelbſt ſagt, daſs er ſich weder für den Materialismus, noch für den Spiritualismus erkläre, und daſs keine von dieſen beiden Hypotheſen zu dem, was er über den Verſtand zu ſagen habe, durchaus nothwendig ſei, ſondern ſowohl die eine als die andere dabei ſtehen bleiben könne (*De l'Eſprit, Diſc.* 1.), ſo ſollte man ihn nicht unter die Materialiſten zählen. Die phyſiſche Empfindungsfähigkeit (*ſenſibilité phyſique*) iſt das Grundprincip, aus welchem er Alles, ſelbſt das Gedächtniſs, nicht weniger die Moral und Geſetzgebung, ableitet; die Organiſation aber ſieht er (wie Anaxagoras) als das Hülfsprincip an, ohne welches die Empfindung uns nur wenig Begriffe verſchaffen könnte. Denken und Urtheilen hält er für einerlei mit Empfinden. Er iſt aber ſo wenig Materialiſt, daſs er das Daſeyn der Cörper nur für ſehr wahrſcheinlich hält, und meint, wir wären davon weniger verſichert, als von unſerm eigenen Daſeyn, und Gott könne wohl durch ſeine Allmacht auf unſere Sinne die nehmlichen Eindrücke machen, welche die Gegenwart der Cörper auf ſie machten. Dieſe letzte Behauptung, ob er ſie gleich nicht als ſeine Ueberzeugung anführt, ſpricht wenigſtens dafür, daſs Helvetius nicht Materialiſt war. Eine Anmerkung (*de l'Homme. Sect. II. ch. II.*) ſcheint indeſſen allem dieſem zu widerſprechen und diejenigen zu rechtfertigen,

welche den **Helvetius** des **Materialismus** befchnldigen. Man wird mich vielleicht fragen, fagt er, was bringt denn in uns die Fähigkeit zu empfinden hervor? Folgendes fagt ein berühmter Engelländifcher Chemiker (*Treatife on the principles of Chimiftry*) über die Seelen der Thiere: die Chemie lehrt uns gewiffe Eigenfchaften der Cörper kennen, die durch gewiffe Verbindungen, Auflöfungen und Bewegungen in den innern Theilen entfpringen, und deren Dafeyn daher flüchtig und vergänglich ift, z. B. das Eifen ift zufammengefetzt aus dem Phlogifton und einer gewiffen Erde. In diefem Zuftande wird es vom Magnet angezogen. Hebt man diefe Zufammenfetzung auf, fo zieht der Magnet nicht weiter die Theile an, woraus das Eifen beftand. Warum follte die Organifation nicht eben fo das Vermögen zu empfinden hervorbringen, wie die chemifche Zufammenfetzung die Fähigkeit des Eifens, vom Magnet angezogen zu werden? Man fiehet hieraus, dafs Helvetius entweder fich fcheuete, feine wahre Meinung herauszufagen, oder hier über die Grenzen hinausging, die er feinen Unterfuchungen gefteckt hatte. Denn hiernach wäre nicht das phyfifche Empfindungsvermögen, fondern die Organifation fein Grundprincip, und er gehörte hiernach zu der Partei des **Ariftoxenus** (6.). Von **Prieftleys** Materialismus f. **Materie, dynamifche Bedeutung.**

13. Alle diejenigen, welche die Seele für Materie, oder doch für eine Wirkung der Organifation erklären, find Materialiften der **Perfönlichkeit**, und das waren alle vorher angeführte Philofophen. Aber auch diejenigen kann man **Materialiften**, nehmlich der **Gegenwart**, nennen, welche behaupten, dafs wir ohne den Cörper nicht vorhanden feyn können. Und unter diefen fteht **Ariftoteles** oben an (**Tiedemann** a. a. O. B. 2. S. 325.). Das Princip des Denkens,

ſagt er, iſt ein Ausfluſs der Gottheit und verliert durch die Trennung vom Cörper ſein abgeſondertes Daſeyn, indem es in das Meer der Gottheit zurückkehrt. Leibnitz (Opp. T. II. p. 227.) ſtellte ſich vor, daſs nicht nur alle Leben, alle Seelen, alle Denkkräfte, alle Stammſelbſtthätigkeiten ewig ſind, ſondern daſs auch jeder Stammſelbſtthätigkeit oder jedem Lebensprincip eine phyſiſche Maſchine zugeſellet ſei, der wir den Namen des organiſchen Cörpers geben, obgleich dieſe Maſchine, auch dann, wenn ſie ihre Figur im Ganzen behält, in einem beſtändigen Fluſs iſt, und, gleich dem Schiffe des Theſeus, ſtets ausgebeſſert wird. Jede dieſer phyſiſchen Maſchinen hat das Eigene, daſs ſie nie ganz zerſtörbar iſt, ſondern wenn die grobe Hülle zerſtört iſt, ſo befindet ſich ſtets eine noch nicht zerſtörte kleinere Maſchine darunter, gerade wie Harlekin im Schauſpiele, nachdem er eine Menge Kleider ausgezogen, immer noch ein neues darunter hat. So entgehen wir allen Schwierigkeiten, welche aus der Natur der Seele, in ſo fern ſie von aller Materie getrennt ſeyn ſoll, entſpringen, ſo daſs in der That die Seele, oder das Thier, vor der Geburt, oder nach dem Tode von der Seele, oder dem Thiere, im gegenwärtigen Leben, bloſs durch ihren Zuſtand und den Grad ihrer Vollkommenheit verſchieden, aber nicht ein Weſen von ganz anderer Art iſt. Gott allein iſt eine von aller Materie getrennte Subſtanz. Dieſe Meinung, daſs alle endlichen Geiſter organiſche Leiber haben, vertheidigt Leibnitz auch in der Theodicee (§. 124.) und gegen Clarke (Ep. V.). Auch ſein Schüler Bülfinger erklärte ſich dafür (Diluc. phil. §. 245. p. 235.). Dies iſt der eigentliche kosmologiſche Materialismus, den Kant verwirft. Leibnitz hat ihn auch gar nicht bewieſen, ob er wohl faſt allgemein angenommen wurde. Der Urheber deſſelben hatte ihn bloſs nöthig, um die Unſterblichkeit der Seele gegen den Ein-

wurf zu retten, dafs wenn fie, wie Leibnitz diefelbe erklärte, eine Subftanz wäre, welche fich diefe Welt nach der Lage eines organifchen Cörpers in der Welt vorftelle, fie darum nicht unfterblich feyn könne, weil mit dem organifchen Cörper die Vorftellung, folglich die Spiritualität und damit die Unfterblichkeit wegfalle. Da K. nun die Unfterblichkeit nicht auf die Spiritualität gründet, fo fällt die Schwierigkeit, der Leibnitz durch den kosmologifchen Materialismus ausweichen wollte, von felbft weg, und wir bedürfen feiner nicht.

Kant Relig. III. St. 2. Abth. S. 192.*)

Deff. Proleg. §. 60. S. 185. f.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 89. S. 442.

Materie,

materia, *matière*. Materie und Form (*forma*, *forme*) find eigentlich zwei Reflexionsbegriffe, welche jeder andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und mit jedem Gebrauch des Verftandes unzertrennlich verbunden find (C. 322.). Reflexion ift die Ueberlegung, wie verfchiedene Vorftellungen in Einem Bewufstfeyn begriffen werden, oder ein Urtheil oder (da Begriffe verfteckte Urtheile find) auch einen Begriff ausmachen können. (L. 145.). Man mufs nehmlich die Verknüpfung der Vorftellungen felbft zu Begriffen und Urtheilen, und der finnlichen Eindrücke zu Gegenftänden, von der Vergleichung fchon gegebener Begriffe, um daraus eine neue Verknüpfung zu Begriffen und Urtheilen hervorzubringen, wohl unterfcheiden. So wie nun zu jener Verknüpfung gewiffe Begriffe, die Kategorien, nöthig find, welche das Wefen des Verftandes ausmachen (indem Denken nichts anders ift, als ein Verknüpfen auf die verfchiede-

nen Arten, welche durch die Kategorien vorgestellt werden): fo find ebenfalls zur Ueberlegung, ob fich fchon gegebene Begriffe zu neuen Begriffen oder zu Urtheilen verknüpfen laffen, gewiffe Begriffe nöthig, welche Reflexionsbegriffe genannt werden, die aber fich von den Kategorien dadurch wefentlich unterfcheiden, dafs fie nicht, wie diefe, die Gegenftände (diefe mögen nun Dinge oder Begriffe und Urtheile feyn) möglich machen, fondern nur die Vergleichung fchon gegebener Dinge oder Begriffe, um darauf richtige Urtheile zu gründen (Pr. 123.). Sie gehören daher eigentlich nicht, wie die Kategorien, dem Verftande, fondern der Urtheilskraft an. Dergleichen Reflexionsbegriffe find nun auch die Begriffe der Materie und der Form, oder des Beftimmbaren und der Beftimmung (C. 317.).

Ehe wir noch ein Urtheil fällen, müffen wir überhaupt überlegen, welches die Begriffe find, die durchs Erkenntnifsvermögen beftimmt werden follen, und wie fie durch das Erkenntnifsvermögen beftimmt werden follen. Diefe Beziehung des Urtheils aufs Erkenntnifsvermögen ift eigentlich die Beftimmung des Urtheils durch den Begriff der Modalität (f. Dafeyn); daher find die beiden Reflexionsbegriffe, welche den Urtheilen, ihrer Modalität nach, vorausgehen, und eine Vergleichung der Begriffe, unter fich oder mit dem Erkenntnifsvermögen, zu einem Urtheile, der Modalität nach, möglich machen, die des Beftimmbaren oder der Materie und der Beftimmung oder der Form. Es fragt fich z. B.: welches ift die Materie? Die alfo (wenn man von allem Inhalt abftrahirt, alfo den Begriff der Materie logifch gebraucht) die beiden zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe oder Urtheile find; und, wie follen fie verknüpft werden, welche Form (der Modalität) foll das Urtheil be-

kommen, ſoll es problematiſch, aſſertoriſch oder apodiktiſch werden? Da aber die Modalität eigentlich die Momente des Denkens überhaupt betrifft, ſo ſind auch die beiden Reflexionsbegriffe, welche der Reflexion zur Modalität zum Grunde liegen, diejenigen, die aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und ich kann daher auch fragen, welches iſt die Materie zum Urtheil, ſeiner Quantität, Qualität und Relation nach, und welche Form bekommt daſſelbe, dieſen drei Beſtimmungen nach, wird es ein allgemeines oder beſonderes, bejahendes oder verneinendes, u. ſ. w.? Das heiſst alſo nichts anders als, welches iſt dasjenige, was beſtimmt werden ſoll (d. i. die Materie), und wie ſoll es beſtimmt werden (d. i. welches iſt die Form)?

Was ich jetzt vorgetragen habe iſt die transſcendentale Ableitung des Begriffs der Materie und der Form, mit Anwendung deſſelben auf den logiſchen Gebrauch. Ich will nun die verſchiedene Anwendung dieſer Begriffe alphabetiſch ordnen und erläutern.

1. Dynamiſche Bedeutung. Bei dieſer und einigen andern Bedeutungen (der mechaniſchen, phänomenologiſchen und phoronomiſchen) liegt der metaphyſiſch-phyſiſche Begriff der Materie, oder deſſen, was in der Metaphyſik überhaupt, wenn man bloſs auf den Unterſchied zwiſchen dem äuſsern und innern Sinn, mit Abſtraction von aller weitern Erfahrung ſieht, Materie (materieller Stoff, cörperlicher Stoff, *materia corporum*, *matière des corps*) heiſst, zum Grunde. Materie in dieſer metaphyſiſch-phyſiſchen Bedeutung iſt der Gegenſtand äuſserer Sinne (*obiectum ſenſuum externorum*) (ſ. Körperlehre). So erklärt ſchon Kuntzen die Materie (*Syſtema cauſarum*

efficientium, p. 268. et Index in voc. Materia). Alles, was wir durch die fünf Sinne im Raum empfinden und wahrnehmen, ist Materie. Die Form derselben ist, dass sie sich zwischen bestimmten Grenzen befindet, und in dieser Form heisst sie ein Cörper (N. 85.). Diesen empirischen Begriff einer Materie legt die metaphysische Physik oder reine Naturwissenschaft zum Grunde, und sucht die Erkenntnisse in ihrem ganzen Umfange auf, deren die Vernunft *a priori*, aus blossen Begriffen, über diesen Gegenstand fähig ist (N. VIII.). Im Art. Erfahrungsurtheil, 17, c. ist gezeigt worden, wie sich diese metaphysische Naturwissenschaft von der transscendentalen, und im Art. Körperlehre, wie sie sich von der mathematischen oder allgemeinen Physik unterscheidet. Die mathematischen Physiker können gewisse metaphysische Principien nicht entbehren, z. B. die Begriffe der Bewegung, Erfüllung des Raums u. s. w. und sie doch nicht, als metaphysisch, aus ihren Quellen herleiten; diese werden alle in der metaphysischen Naturlehre aus dem Grundbegriffe einer Materie abgeleitet (N. XIII.).

Diese Ableitung geschieht nun so, dass alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, als Gegenstandes der Erfahrung durch äussere Sinne, durch die vier Kategorien durchgeführt werden (N. XVIII.), s. Kategorie, 13, ff. Hieraus entstehet der Begriff der Materie in dynamischer Bedeutung, wenn man nehmlich die Materie überhaupt blos nach ihrer Qualität betrachtet. Dann ergiebt sich, dass sie ein Bewegliches sei, so fern es einen Raum erfüllt, oder undurchdringliche Ausdehnung ist (C. 376.). Bewegung ist nehmlich das, wodurch die Materie ein Gegenstand der Erfahrung wird, indem sie die Veränderung der Materie ist, wodurch sie allein wahrnehmbar wird. Sie muss

alſo ein Bewegliches ſeyn. Die Erfüllung des Raums, oder diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie jeder Materie widerſtehet, die in den Raum eindringen will, in welchem ſie ſich befindet, iſt nun die empiriſche Qualität der Materie, wodurch ſie etwas iſt, oder Realität hat. Denn ohne ſie würde der Raum leer, d. i. keine Materie in demſelben vorhanden ſeyn. Die metaphyſiſche Naturlehre nimmt nun dieſe Erfüllung des Raums als ein empiriſches Datum an, und muſs die Möglichkeit dieſes Daſeyns der Materie zeigen; ſ. Kategorie, 15, und vorzüglich die Artikel: Dynamik und Bewegung, VII. auch Erfüllung des Raums. Im Art. Dogmatiſch, 1. e. findet man, worauf der nach allen Seiten hin gerichtete Widerſtand der Materie, worin eben die Erfüllung des Raums beſtehet, beruhet, oder die reale Möglichkeit des Begriffs der Erfüllung gezeigt (N. 32.).

Die Materie in dynamiſcher Bedeutung iſt nicht der Begriff des Beweglichen, als etwas, das widerſtehet, wenn es aus ſeinem Orte getrieben wird; ſondern, wenn ein anderes Bewegliches, das dieſelbe Qualität hat, in ihren Ort eindringen will. Man kann ſich aber die Sache auch ſo vorſtellen: wenn der Raum, welchen eine Materie einnimmt, d. i. der Raum ihrer Ausdehnung, durch eine andere Materie verringert werden ſoll, z. B. wenn der Kolben der Luftpumpe die Luft in einen kleinern Raum zuſammenpreſst, als ſie ohne dieſe Zuſammenpreſſung einnehmen würde, ſo widerſtehet die Materie, in unſerm Beiſpiel die Luft. Und dieſe Qualität derſelben iſt die dynamiſche Beſchaffenheit derſelben, durch welche aber die Materie ſich doch von jedem andern Dinge unterſcheidet, und die daher einen ſpecifiſchen Unterſchied verſchafft, der zu dem allgemeinen Begriff des Beweglichen, der für die Materie in

jeder Rückficht gilt, den Begriff der Materie giebt, welcher für die metaphyfifche Unterfuchung ihrer dynamifchen Befchaffenheit zureicht und geeignet ift. Das Widerftehen der Materie, wenn fie aus ihrem Ort vertrieben werden foll, ift auch eine Eigenfchaft derfelben, giebt aber den Begriff der Materie in mechanifcher Bedeutung (N. 32.).

Mit dem Begriff des Materiellen ift allezeit auch der Begriff der Ausdehnung deffelben, d. i. feiner Gegenwart in allen Puncten des Raums, welches man das Einnehmen des Raums nennt, verbunden; aber diefer allein giebt noch nicht den dynamifchen Begriff der Materie, weil in jenem Begriff nicht beftimmt ift, welche Wirkung, oder ob gar überall eine Wirkung, aus diefer Gegenwart entfpringe, ob andern Materien zu widerftehen, die hinein zu dringen beftrebt find, oder ob es blofs einen Raum (ohne Materie) bedeute, der fich mit mehrern Räumen in einem gröfsern Raume befindet, wie man z. B. von jeder geometrifchen Figur fagen kann. So fagt man, der Triangel nimmt einen Raum ein (er ift ausgedehnt), ob er wohl nichts Reelles, fondern nur die reine (aber leere) Anfchauung im Raume ift. Es könnte auch gar wohl im Raume etwas feyn, was ein anderes Bewegliches (durch Anziehung deffelben) nöthigte, tiefer in denfelben einzudringen. Diefes alles bleibt bei dem blofsen Begriff des Einnehmens des Raums unbeftimmt. Auch bleibt mir die Vorftellung der Ausdehnung, ja felbft der Geftalt (durch die beftimmten Grenzen, welche die Materie hatte) noch übrig, wenn wir uns den Cörper aus feinem Raum herausgenommen denken (C. 35.). Daher ift es nun eine nähere Beftimmung des Begriffs: einen Raum einnehmen, wenn man hinzufetzt (nicht durch blofse Gegenwart, oder durch Anziehung, fondern) dadurch, dafs das Bewegliche den Raum erfüllt

(N. 32.). S. übrigens Solidität, Kraft, 9. c. ff. und Zurückstofsungskraft.

Dafs die Materie (mechanifch) undurchdringlich fei, findet man im Art. Durchdringen. Man kann fich die Sache durch ein Beifpiel auf folgende Art vorftellen. Wenn man den Kolben einer Luftpumpe in den Stiefel derfelben ftöfst, fo kann man niemals bis an den Boden vordringen; denn es ift Luft zwifchen dem Boden des Stiefels und dem Kolben; da nun beide die Luft nicht herauslaffen, weil die Materien, woraus fie beftehen, luftdicht find, fo dafs die Luft nirgends heraus kann, fo würde die Luft immer noch zwifchen dem Kolben und dem Boden des Stiefels feyn, wenn der Kolben den Boden berührte, und doch würde diefe Luft keinen Raum einnehmen. Die Luft würde alfo völlig durchdrungen feyn, weil der Raum, den fie erfüllte, bis auf o verringert wäre, ohne dafs die Luft aus ihrem Ort getrieben wäre. Diefe Durchdringlichkeit der Materie durch äufsere zufammendrückende Kräfte, wenn Jemand eine folche annehmen, oder auch nur denken wollte, würde die mechanifche heifsen, um fie von einer andern Durchdringlichkeit der Materie, nehmlich der chemifchen zu unterfcheiden, deren Begriff man auch im Art. Durchdringlichkeit findet (N. 38.).

Dafs aber die Materie mechanifch undurchdringlich fei, oder dafs fie zwar 1. ins Unendliche fort zufammengedrückt werden kann, fo dafs z. B. der Kolben der Luftpumpe dem Boden des Stiefels immer näher kommt, obwohl immer noch davon entfernt ift; aber dafs fie 2. niemals von einer Materie, wie grofs auch die drückende Kraft fei, durchdrungen werden, und alfo z. B. der Kolben den Boden des Stiefels niemals vollkommen berühren kann, wenn Luft zwifchen beiden ift (N. 39.), das kann auf folgende

Art bewiesen werden. Eine ursprüngliche Kraft, wie die ist, womit die Materie den Raum erfullt, und folglich sich über den gegebenen Raum, den sie einnimmt, von allen Seiten auszudehnen trachtet, und sich auch ausdehnen würde, wäre nicht eine Kraft (die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie), die ihr widersteht, muss, wenn sie nicht unendlich klein wäre, in welchem Fall sie keinen Raum erfüllen und nicht Materie seyn würde, in einen kleinern Raum eingeschlossen grösser seyn. Würde sie nun auf einen unendlich kleinen Raum zusammengepresst, so würde sie unendlich gross seyn; eine unendlich grosse bewegende Kraft ist aber nicht möglich, s. Kraft, 9. e, welches das Erste war. Das Zweite, dass eine Materie von keiner andern durch Zusammendrückung durchdrungen werden kann, wird so bewiesen. Zum Durchdringen der Materie würde eine Zusammentreibung derselben in einen unendlich kleinen Raum (d. i. völlige Berührung der zusammendrückenden Materien), mithin eine unendlich zusammendrückende Kraft erfodert, welche nach dem Art. Kraft, 9. e. unmöglich ist (N. 39.).

Es wird in diesem Beweise vorausgesetzt, dass eine ausdehnende Kraft desto stärker entgegen wirken müsse, je mehr sie in die Enge getrieben werde, und dieses ist auch richtig von der Materie, in so fern derselben eine ihr wesentliche Elasticität zukommt. Der Begriff einer solchen Elasticität oder ausdehnenden Kraft ist, dass sie nach allen Seiten hin ausgeübt wird. Eben dieselbe Menge von ausspannenden Kräften, wenn sie in einen engern Raum gebracht werden, müssen in jedem Punct dieses Raums so viel stärker zurücktreiben, so viel, umgekehrt, der Raum kleiner ist, in welchem ein gewisses Quantum von Kraft seine Wirksamkeit verbreitet. Wären also alle diese Kräfte in einen Punct vereinigt, so müssten sie mit unendlich grosser Kraft wirken, weil

ſie gar keinen Raum mehr erfüllen, und es folglich keine Kraft mehr geben würde, welche über ſie hinaus noch auf ſie wirkſam ſeyn würde, und alſo noch gröſser ſeyn könnte, welches unmöglich iſt (N. 40.). S. übrigens Elaſticität, 4. Undurchdringlichkeit, Erfüllung des Raums, Kraft, 9. g. und Bewegung VII, 2.

Die Materie iſt die Subſtanz im Raume, ſ. Subſtanz, materielle; ſie iſt ins Unendliche theilbar, ſ. Trennung und Cörper, 5., Zurücktreiben und Theilbarkeit, unendliche; wo auch gezeigt wird, daſs aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Erfüllung deſſelben durch eine ins Unendliche theilbare Materie folge, daſs weder die Materie ein Ding an ſich, noch der Raum die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſeyn könne, ſ. auch Cörper. Daſs die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft erfordere, findet man im Art. Anziehungskraft; daſs aber die Zurückſtoſsungskraft derſelben eben ſo weſentlich ſei, und wie Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung des Raumes durch Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte möglich ſei, im Art. Zurückſtoſſungskraft. Von der Wirkung der Materie in die Ferne findet man im Art. Anziehungskraft, 5. ff. und Wirkung in die Ferne; und von der Wirkung in der Berührung im Art. Berührung; ſo wie von den verſchiedenen Kräften derſelben unter den Namen dieſer Kräfte.

Die Materie iſt alſo ausgedehnt, undurchdringlich und theilbar: dies ſind die drei Haupteigenſchaften derſelben, in dynamiſcher Bedeutung (denn die Trägheit gehört zur Materie in mechaniſcher Bedeutung). Gehler (Phyſ. Wörterbuch Art. Materie) irrt ſich aber, wenn er mit Leibnitz meint, es ſei der all-

gemeine sinnliche Schein, der uns die Materie mit diesen Eigenschaften vorstelle; der uns belehre, dass die Theile der Materie auf uns und auf einander selbst, auch wir auf sie wirken; dass diese Wirkungen in Bewegung oder im Streben nach Bewegung bestehen; dass dies Ursachen, die wir Kräfte nennen, voraussetze u. s. w. Alles dies sind Erscheinungen (Gegenstände der Sinne, welche letztern uns nicht täuschen, sondern uns den einzigen Stoff zur Erkenntniss liefern), aber nicht Schein. Denn der Schein oder die Illusion besteht darin, dass der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, d. i. dass wir uns vorstellen, der Grund unsers Urtheils, der doch in uns liegt, liege in dem Gegenstande, und folglich müsse Jedermann so urtheilen. Und also kann uns der Schein wohl täuschen, aber nicht belehren. Allein es ist keine Täuschung, dass sich uns die Materie als ausgedehnt, undurchdringlich u. s. w. darstellt, dass sie ein Streben nach Bewegung, Kräfte u. s. w. hat; sondern ohne diese Eigenschaften könnte gar keine Materie möglich seyn. Der Grund unsrer Urtheile über die Materie liegt zum Theil freilich in der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit und unsres Verstandes, s. Cörper; aber gerade der Grund derjenigen Urtheile, die mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft sind, so dass wir sicher sind, dass alle Menschen so urtheilen müssen, und dass folglich unsre Urtheile für menschliche Erfahrung unumstösslich sind. Da also die Materie diese Beschaffenheiten, die wir ihr durch solche Urtheile beilegen, haben muss, und sonst gar nicht möglich seyn würde, so sind diese unsre Urtheile über sie demohngeachtet objectiv, oder der Grund der Möglichkeit des Objects oder Gegenstandes. Halten wir aber die Materie darum, weil sie ein Gegenstand unsrer äusseren Sinne ist, auch für etwas, was getrennt von unsern Vorstellungen, in einem auch von unsern Vorstellungen getrennten und also erdichteten Rau-

me, mit allen den Bestimmungen vorhanden seyn soll, die sie nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnifsvermögens haben muss; halten wir sie, die mit ihren Bestimmungen in den Erfahrungen allerdings etwas Objectives ist, auch ausser dem Felde der Erfahrung, für jede andere, nicht menschliche, Erkenntnifs für etwas Objectives (ausser der Erfahrung, wenn er nicht von Menschen empfunden, angeschauet und gedacht wird, für einen eben solchen Gegenstand, als in der Erfahrung), so entspringt der Schein, der uns aber weder etwas darstellt noch belehrt, sondern täuscht, oder etwas Trügliches in unserm Urtheil ist.

Die Meinungen der ältesten Philosophen von der Materie, in dynamischer Bedeutung, scheinen dahin gegangen zu seyn, dass sie aus Theilen bestehe, in welchen lebendige und seelenartige Kräfte wohnten, die man als Theile und Ausflüsse eines allgemeinen Weltgeistes betrachtete. Darin vereinigen sich die Behauptungen der meisten philosophischen Schulen Griechenlandes. Sie hielten die Materie für etwas aus Theilen zusammengesetztes, und nannten die Kräfte, die sie diesen Theilen zuschrieben, ποιοτητας, welches Wort Cicero durch *qualitates* (Qualitäten oder Beschaffenheiten) übersetzt (*Cic. Quaestion. Academ. I*, 7. und *De natur. Deorum II*, 37).

Leucipp und Demokrit leiteten die Materie aus ersten kleinsten Theilen oder Atomen her; daher sagt Diogenes (*De vit. philos. IX.*) vom Demokrit, er habe die ποιοτητας aus der Physik vertrieben. Diese atomistische Physik findet man erklärt im Art. Atomistik. Das System des Descartes von der Materie gehört zwar ebenfalls zu den atomistischen, dennoch sind seine Atomen von denen der Alten, wie Descartes selbst (*Princ. philos. IV*, 202.) sagt, darin verschieden, dass er sie als theilbar ansahe, dass er

keinen leeren Raum zugab, dafs er ihnen an und für fich felbft keine Schwere beilegte, fondern diefe nur von der Lage und Bewegung anderer Cörper ableitete, und endlich dafs er die Entftehung der Cörper aus den Atomen beffer und zufammenhängender zu zeigen wufste. Die meiften übrigen Philofophen folgten, bis auf Kant, hierin dem Descartes. „In der That," fagt Gehler (Art. Materie), „bleibt auch der Phyfiker, der fich ohnedem nur mit dem finnlichen Scheine (er will fagen: Erfcheinung) befchäftigt, am beften bei dem atomiftifchen Syftem ftehen, welches mit diefem Scheine die meifte Uebereinftimmung hat." Ich habe im Art. Atomiftik das Gegentheil gezeigt. „Da der Phyfiker doch die Exiftenz der Materie annehmen mufs," fährt Gehler fort, „und bei allen Theilen derfelben das Materielle wiederfindet, fo kann er faft nicht umhin, daffelbe auch an der letzten Grenze der wirklichen Theilungen zu vermuthen, und fich in diefem Sinne Atomen zu denken." Dafs gegen diefe Behauptungen die critifche Philofophie ftreitet, findet man im Art. Atomus. K. conftruirt die Materie blofs aus den beiden Grundkräften, der Anziehungs- und Zurückftofsungskraft. Hierdurch wird es allein möglich, die Materie als Erfcheinung oder empirifch finnliche Vorftellung zu erklären; wobei er über das, was die Materie an fich felbft, als aufser uns liegender Grund der finnlichen Vorftellung, die wir Materie nennen, feyn möge, feine Unwiffenheit gefteht, von der er aber doch die nicht zu hebende Urfache derfelben angeben kann, nehmlich dafs für uns keine Erkenntnifs möglich fei, als durch Afficirung unfrer Sinne, wodurch wir aber immer nur Erkenntnifs von finnlichen Vorftellungen (Erfcheinungen), nie von Dingen an fich (dem aufser uns liegenden Grund der Affectionen) erlangen. Man fehe auch die Artikel: Monade und Monadologie.

Das Syſtem des P. Boſcowich von der Materie (*Theoria philoſ. naturalis. Venet.* 1763. 8.) nähert ſich unter allen Syſtemen der Metaphyſiker vor K. der Wahrheit am nächſten. Er läſst die Materie aus phyſikaliſchen Puncten beſtehen, welche mit anziehenden und zurückſtoſsenden Kräften in beſtimmten Wirkungskreiſen verſehen ſind. Hat nun ein bewegter Cörper genug Moment, die zurückſtoſsenden Kräfte, in deren Wirkungskreis er kömmt, zu überwinden, ſo kann er den Cörper durchdringen. So löſet ſich das Phänomen der Undurchdringlichkeit in den Begriff einer Zurückſtoſsungskraft auf. Auch Prieſtley, der ſchon in ſeiner Geſchichte der Optik dieſe Meinung mit Beifall erwähnt, und erzählt, daſs ſein Freund Mitchel bereits in jüngern Jahren auf eben dieſe Idee gekommen ſei, hat nachher in einem eigenen Werke (*Diſquiſitions relating to Matter and Spirit. London* 1778. 8.) den Gedanken auszuführen geſucht, daſs die Materie aus nichts weiter beſtehe, als aus Repulſionen und Attractionen, die ſich auf gewiſſe mathematiſche Puncte im Raume bezögen. Aber auf eine ganz ſonderbare Weiſe wendet er dieſes Syſtem zur Vertheidigung des Materialismus an, indem er meint, die Seele laſſe ſich ganz wohl aus einer ſolchen (dynamiſchen) Materie erklären, welche bloſs aus Kräften beſtehe, und alſo auch wohl die Kraft zu denken und zu empfinden haben könne. Er treibt das Paradoxe hierbei ſo weit, daſs er ſogar die Einheit und Untheilbarkeit des empfindenden Weſens leugnet (ſ. Gehler, Materie).

De Lüc (Phyſikaliſche und moraliſche Briefe über die Geſch. der Erde und des Menſchen 1. B. XIII. S. 90. ff.) will den Prieſtley widerlegen, aber es gelingt ihm nicht. Er meint, Prieſtley vermenge die Undurchdringlichkeit mit der Härte. Allein das thut er nicht. Man verſteht, in der Newtoniſchen und jeder richtigen Phyſik, nicht, wie de Lüc behauptet, durch Undurchdring-

lichkeit den einfachen Begriff, dafs nicht zwei Theilchen oder Cörper zugleich an einem Orte feyn können; fondern dafs fie darum nicht an einem Orte feyn können, weil fie einander widerftehen, wenn der eine den Ort einzunehmen ftrebt, an welchem fich der andere fchon befindet. Und diefer Widerftand wächft proportionirlich mit den Graden der Zufammendrückung (N. 40.).

Das Argument des Prieftley, dafs ein Cörper keine Geftalt haben könnte, ohne dafs deffen Theile eine gegenfeitige Attraction haben, die fie zufammen und (eine gegenfeitige Repulfion, *)) die fie in der gehörigen Entfernung hält, trifft alfo nicht die Härte der Atomen, fondern den Cörper felbft, der zwar immer auf einer blofsen Anziehung in der Berührung beruht, aber es würde doch wirklich ohne alle Anziehung keine Materie compact oder hart feyn. Eine wirkliche mechanifche Theilung ins Unendliche ift zwar allerdings ein Widerfpruch, allein daraus folgt nicht, dafs die Atomen ungetheilt feyn müffen, fondern nur, dafs wir nicht, wenn wir auch unfere Theilung noch fo weit fortfetzen könnten, fie jemals vollenden können, wenn es eine Theilung ins Unendliche feyn foll. Wenn aber de Lüc fagt, es falle in die Augen, welcher von den beiden Sätzen, der des Prieftley: ohne eine Kraft würden fich die Theile der Atomen zerftreuen; oder der feinige: um fie zu trennen, würde eine Kraft nöthig feyn; den Regeln der Philofophie angemeffener fei: fo mufs man zugeben, dafs fie beide fehr wohl neben einander beftehen können, und beide wahr find. Wenn endlich de Lüc fagt: wer begreifen kann, was Kräfte find, die fich auf mathematifche Puncte beziehen, die fich anziehen und zurückftofsen, der mufs einen Sinn

*) Diefe Worte fcheinen in der angeführten Stelle zu fehlen.

mehr oder weniger, als ich, haben: so bedenkt er nicht, dass Priestley die Möglichkeit der Materie zeigen will. Da er nun dadurch das, was allein Substanz im Raum ist, und die Zusammensetzung der Materie erklären will, so muss er, weil er die Kräfte der Attraction und Repulsion an etwas heften will, dem sie wie ihrer Substanz inhäriren, und dieses doch vor aller Zusammensetzung und vor aller Materie thun will, zu mathematischen Puncten seine Zuflucht nehmen. Das ist gleichsam nur eine schematische Vorstellung, wodurch er aber nicht die Materie, wie Hume, aus mathematischen Puncten, sondern aus den beiden Grundkräften construirt. Er hätte besser gethan, wenn er wie Kant gesagt hätte, Grundkräfte lassen sich, eben weil sie Grundkräfte sind, nicht weiter erklären, und also lässt sich die Frage nach einer Substanz, der sie inhäriren, nicht weiter beantworten, weil durch sie die Substanz im Raume erst möglich wird. Darum muss man aber doch nicht sagen die Materie besteht aus Grundkräften, weil eine Substanz nicht aus Accidenzen bestehen kann; sondern die Materie hat die Grundkräfte oder ist nur unter den Accidenzen dieser beiden Grundkräfte denkbar. Alle Substanz lässt sich nur durch reale Bestimmungen (Accidenzen) erklären und erkennen; will ich also die Substanz selbst, abgesondert von ihren Accidenzen, denken, so werde ich auch sie als reale Bestimmungen denken müssen, dann wird es mir aber an einer Substanz fehlen, der diese Bestimmungen inhäriren, und ich werde zu einem Schema meine Zuflucht nehmen müssen, d. i. zu einem Bestreben, mir bloss ein Bild für den Begriff der Substanz zu verschaffen, und dieses Schema sind Priestleys mathematische Puncte.

2. Logische Bedeutung. Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unter-

schied aber die Form (C. 322.). Aristoteles vergleicht die Form mit der Materie, und sagt, zur Erklärung eines jeden Dinges gehöre die Materie und Form, Materie als Geschlecht, Form als Differenz (Tiedemann Geist der spec. Phil. B. 232.). Ein Haus ist z. B. Holz und Ziegeln, u. s. w. dies ist das Allgemeine, weil noch andre Dinge mehr dies seyn können. Holz, Ziegeln u. s. w. machen daher das Geschlecht aus, zu welchem das Haus gehört. Aber von allen diesen Dingen, die auch Holz, Ziegeln u. s. w. seyn mögen, unterscheidet sich das Haus dadurch, dass diese Dinge, Holz, Ziegeln u. s. w. zur Bedeckung zugerichtet sind, so eingerichtet sind, dass der Mensch oder das Thier dadurch gegen die Witterung geschützt ist. Diese Zurichtung ist der specifische Unterschied, oder die Differenz des Hauses von jeder andern Art, die unter das Geschlecht der Dinge aus Holz, Ziegeln u. s. w. gehören. Daher heisst nun Holz, Ziegeln u. s. w. die Materie, die Zurichtung derselben, dass sie zur Bedeckung dienen, die Form des Hauses.

A. Materie des Begriffs und der Erkenntniss. Jetzt nennt man den Gegenstand des Begriffs die Materie desselben, die Allgemeinheit des Begriffs aber seine Form (S. 140.). Der Gegenstand des Begriffs ist das, was in ihm gedacht wird. So ist die Vorstellung, die sich der Verstand von einem Menschen macht, der Begriff desselben, 'ein bestimmter Mensch selbst, so wie er durch die Sinne angeschauet wird, der Gegenstand eines solchen Begriffs, und die Materie desselben. Allein von diesem Menschen, wenn wir uns einen Begriff von demselben, als einem Menschen machen wollen, denken wir uns nur das, was er mit allen andern bestimmten Menschen, die uns die Anschauung darstellt, gemein hat. Wir denken uns also den Gegenstand des

Begriffes ſo, daſs er für alle Individuen, die wir Menſchen nennen, paſst, daſs das, was der Begriff enthält, an allen dieſen Menſchen zu finden iſt. Das heiſst die Allgemeinheit des Begriffs, oder das, wie wir uns den Gegenſtand denken. So denken wir uns im Begriff Menſch allerdings die menſchliche Geſtalt, aber nicht das Beſondere und Eigenthümliche in derſelben, wodurch wir einzelne Menſchen von einander unterſcheiden, und woran wir ſie erkennen. Wir denken uns nur das von der menſchlichen Geſtalt, wodurch wir Menſchen von andern Thieren unterſcheiden. Und dieſe Allgemeinheit heiſst die Form des Begriffs.

Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem Inhalte des Erkenntniſſes durch Begriffe, oder von aller Materie des Denkens *), d. i. von allen Gegenſtänden, welche gedacht werden. Sie bekümmert ſich alſo nicht darum, was das iſt, was gedacht werden ſoll, wenn ſie die Regeln, wie gedacht werden ſoll, angiebt; denn dieſe Regeln gelten von allem und jedem Gegenſtande, über den gedacht wird. Die allgemeine Logik beſchäftigt ſich alſo nicht mit der Materie des Begriffs. Es iſt ihr einerlei, ob der Gegenſtand deſſelben ein Menſch oder ein anderes Thier, oder gar kein Thier ſei, die logiſchen Regeln für die Begriffe bleiben immer die nehmlichen. Sie will uns nichts von dem Gegenſtande ſelbſt, der die Merkmale zu dem Begriff giebt, lehren. Sie kann alſo den Begriff nur in Rückſicht ſeiner Form, d. h. nur ſubjectiviſch erwegen; nicht wie

---

*) Erkenntniſs iſt nehmlich die Beziehung des Begriffs, oder überhaupt des Denkens auf einen Gegenſtand, dieſer Gegenſtand giebt den Inhalt zur Erkenntniſs; denn ohne ihn kann ich meinen Begriff, oder das, was ich denke, auf nichts beziehen, das heiſst, ich denke nichts, was ich denke, iſt ohne Inhalt. Daher heiſst nun der Inhalt einer Erkenntniſs, die Materie derſelben (C. 83.), ſ. Erkenntniſs.

er durch ein Merkmal einen Gegenſtand beſtimmt, ſondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. Die allgemeine Logik hat alſo nicht die Quelle der Begriffe zu unterſuchen (das thut die Metaphyſik), ſondern lediglich, wie gegebene Vorſtellungen im Denken zu Begriffen werden; nicht wie Begriffe als Vorſtellungen entſpringen (welches der metaphyſiſche Urſprung der Begriffe heiſsen kann), ſondern den Urſprung der Begriffe der bloſsen Form nach, oder ihren logiſchen Urſprung (L. 144.).

B. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniſs derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen (C. 322.). In einem jeden Urtheil, z. B. ein Pferd iſt ſchnell, ſind Vorſtellungen z. B. die beiden Begriffe Pferd und ſchnell; dieſe ſind dazu gegeben, daſs ſie zu einem Urtheil mit einander ſollen ſo verbunden werden, daſs ein gewiſſes Verhältniſs dieſer beiden Begriffe aus der Verbindung derſelben erhelle, z. B. daſs der eine, Pferd, unter den andern, ſchnell, gehöre; daſs das Subject ganz (Pferd, ohne Ausnahme, darum ein Pferd, überhaupt, welches ſo viel iſt als jedes Pferd, alle Pferde, als ſolche) von dem Begriff des Prädicats (ſchnell) eingeſchloſſen werde, oder darunter gehöre u. ſ. w.

In den gegebenen Erkenntniſſen nun, welches in unſerm Beiſpiele zwei Begriffe ſind, und in kategoriſchen Urtheilen auch immer Begriffe ſind, aber im hypothetiſchen auch ſelbſt Urtheile ſeyn können, beſteht die Materie des Urtheils. Pferd und ſchnell ſind hier dieſe Materie. Dieſe beiden Begriffe ſollen zu einem Urtheil mit einander verbunden werden, das heiſst, ſie ſollen durch die Copula oder das Bindewörtchen ſind ſo mit ein-

ander vereinigt werden, daſs ich mir ihrer nicht mehr als zweier, ſondern nur noch als einer einzigen, hier z. B. der Schnelligkeit und des Pferdes, nicht mehr einzeln, ſondern als einer einzigen Vorſtellung, der Schnelligkeit des Pferdes, oder des Pferdes als etwas Schnellen bewuſst werde; oder auch durch dieſe Verbindung beider Begriffe im Urtheile ſoll mir das Verhältniſs derſelben zu einander ſo vorgeſtellt werden, daſs ſie in meiner Vorſtellung nun nur einen Begriff, des Pferdes als eines ſchnellen Thieres, ausmachen. Dieſes Verhältniſs nun, oder die Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Vorſtellungen, hier, die beiden Begriffe, als ſolche, zu Einem Bewuſstſeyn gehören, oder nun nur einen Begriff ausmachen, iſt die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils, ein Pferd iſt ſchnell, iſt z. B. daſs es ein bejahendes Urtheil iſt, daſs es ein einzelnes Urtheil iſt u. ſ. w. (L. 156.).

Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem realen oder objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes, d. i. von den Gegenſtänden ſelbſt, in ſo fern ſie noch mögen ſo von einander unterſchieden ſeyn, daſs man ſie ſelbſt oder doch die allgemeinen Geſetze derſelben kennen muſs, um dieſe Unterſchiede zu wiſſen. Dieſe Logik beſchäftigt ſich alſo eben ſo wenig mit der Materie der Urtheile, als mit dem Inhalt der Begriffe, welche dieſe Materie ausmachen. Wenn die Logik z. B. die Regeln des Urtheils lehrt, ſo iſt es ihr ganz gleichgültig, ob die Begriffe, an denen ſie dieſe Regeln zeigen will, die von einem Pferde, dem ſchnellen, oder ſonſt wovon ſind. Sie will uns nichts von den Gegenſtänden ſelbſt, die die Merkmale oder den Inhalt zu den Begriffen geben, lehren, oder die Materie der Urtheile unterſuchen. Daher pflegt man auch ſtatt beſtimmter Begriffe für die Materie der Urtheile Buchſtaben zu gebrauchen, und z. B. A iſt B zu

ſagen, ſo daſs A und B nun jede mögliche Begriffe, von jedem möglichen Inhalt, bezeichnen können. Die Logik hat alſo lediglich den Unterſchied der Urtheile in Anſehung ihrer bloſsen Form in Erwegung zu ziehen. Sie lehrt bloſs: wie vielerlei Arten von Urtheilen es der Form nach giebt, oder, mit andern Worten, auf wie vielerlei Art wir uns ein Verhältniſs verſchiedener Vorſtellungen vorſtellen können, in ſo fern ſie einen Begriff ausmachen (L. 157.).

Die Unterſchiede der Urtheile in Rückſicht auf ihre Form laſſen ſich auf die vier Hauptmomente der

a. Quantität (ſ. Totalität),

b. Qualität (ſ. Negation),

c. Relation (ſ. Gemeinſchaft), und

d. Modalität (ſ. Daſeyn),

zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele verſchiedene Arten von Urtheilen beſtimmt ſind. Man findet ſie in der Tafel A des Art. Erfahrungsurtheil, 11. (L. 157.), ſ. auch Urtheil.

C. Materie des Vernunftſchluſſes. In den Vorderſätzen oder Prämiſſen der Vernunftſchlüſſe beſteht die Materie; und in der Concluſion, ſo fern ſie die Conſequenz enthält, die Form der Vernunftſchlüſſe (L. 189.). Ein Vernunftſchluſs ſieht z. B. ſo aus:

Vorderſätze oder Prämiſſen { Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich; Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;
Concluſion oder Schluſsſatz: Alſo iſt Cajus ſterblich.

In diesem Vernunftschlusse sind nun die beiden Vordersätze: alle Menschen sind sterblich, und, Cajus ist ein Mensch, die Materie desselben; die Conclusion: also ist Cajus sterblich, die Form desselben, in so fern sie die Consequenz enthält oder den Schluss, d. i. die Ableitung des Urtheils, Cajus ist sterblich, aus dem Obersatz, weil alle Menschen sterblich sind, vermittelst des Untersatzes, oder durch das vermittelnde Urtheil im Untersatz, weil nehmlich Cajus ein Mensch ist. Diese Ableitung wird durch das Wörtchen: also, angedeutet.

Da die allgemeine Logik von allem realen und objectiven Unterschiede des Erkenntnisses abstrahirt, so hat sie nur in so fern mit der Materie des Vernunftschlusses zu thun, als zu untersuchen ist, ob der Obersatz eine richtige Form des Urtheils hat, und ob der Untersatz seine ihm eigene Erkenntniss (Cajus) richtig unter die Bedingung des Obersatzes (Mensch) subsumirt. Uebrigens hat sie bloss die Form des Vernunftschlusses zu erwegen.

Die Unterschiede der Vernunftschlüsse lassen sich in Rücksicht auf ihre allgemeine Form auf die drei Hauptmomente der Relation

a. Inhärenz (s. Seele),

b. Dependenz (s. Welt),

c. Concurrenz (s. Wesen aller Wesen)

zurückführen, in Ansehung deren eben so viele Arten von Vernunftschlüssen bestimmt sind. Man findet sie in dem Art. Vernunftschluss. Von den Formen der kategorischen Vernunftschlüsse, welche man die Figuren nennt, s. Figur.

Von der Form der Wiſſenſchaft, ſ. Methode.

3. Mechaniſche Bedeutung. Wenn man die Materie, als Gegenſtand der äuſsern Sinne, alſo denſelben Gegenſtand, der, in dynamiſcher Bedeutung, durch den Begriff der Qualität ſeine Beſtimmung erhält, im Verhältniſs betrachtet, oder durch die Kategorie der Relation beſtimmt, ſo giebt das den Begriff der Materie in mechaniſcher Bedeutung. Es iſt immer derſelbe Gegenſtand, der Stoff der Cörper (undurchdringliche Ausdehnung), nur nach einer andern Hauptbeſtimmung (der Lebloſigkeit) erwogen, wodurch eine andere Erklärung des Begriffs entſteht. Dieſe Erklärung ſelbſt, mit ihrem Unterſchiede von der Materie in dynamiſcher Bedeutung, findet man im Art. Bewegung, VIII, 1. (N. 106.).

Das Bewegliche im Raum, wenn ſeine bewegende Kraft unterſucht werden ſoll, muſs zuvörderſt nach ſeiner Quantität betrachtet werden. Die Quantität der Materie iſt aber die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raum (N. 107.). Wenn ich mir z. B. einen Cubikſchuh Raum denke, ſo kann mehr oder weniger Materie in demſelben ſeyn. Unter der Glocke der Luftpumpe, wenn die Luft herausgepumpt iſt, befindet ſich offenbar weniger Luft, als gewöhnlich, obwohl nicht alle Luftherausgepumpt werden kann, ſ. übrigens Bewegung, VIII, 2. Daſelbſt findet man, wie dieſe Quantität der Materie allein geſchätzt werden kann. Allein S. 627, Z. 7. muſs es heiſsen: Die Quantität der Maſſe kann alſo, in Vergleichung mit jeder andern, nur durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit, z. B. durch ihr Gewicht, geſchätzt werden. Die Materie iſt nehmlich ins Unendliche theilbar (ſ. Cörper,

5.), folglich kann ihre Quantität nicht durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar bestimmt werden. Man kann nehmlich die kleinste Quantität Materie sich in eben so viele Theile getheilt vorstellen, als die gröſste. Zwar, wenn die beiden Materien, die man mit einander vergleicht, gleichartig, z. B. beide Blei, wären: so könnte man sagen, die Theile, in welche die eine Quantität zerlegt ist, sind ja weit gröſser, als die, in welche die andere zerlegt ist. Denn in diesem Fall richtet sich die Quantität der Materie nach der Gröſse des Raums, den sie einnimmt; nimmt sie einen noch einmal so groſsen Raum ein, so ist auch noch einmal so viel Materie da. Allein hier ist die Rede davon, daſs die Quantität zweier Materien in Vergleichung mit einander soll bestimmt werden, ohne darauf zu sehen, ob die Materien gleichartig sind oder nicht. Sie können auch specifisch verschieden seyn, z. B. Blei und Luft. Wie viel Materie ist wohl mehr in dem Cubikfuſs Raum, den Blei erfüllt, als in dem, den Luft erfüllt? Hier ist das Zählen der Theile und die Fortsetzung der Theilung kein Mittel; denn es ist unmöglich, die Anzahl derselben anzugeben, und dadurch die Quantität der Materie abzumessen, weil die Theilung ins Unendliche geht. Auch ist es nicht dadurch möglich, daſs ich etwa beide erst mit gleichartiger Materie vergleiche, denn dadurch komme ich nicht auf die Vergleichung der ungleichartigen. Es ist also keine andere Schätzung möglich, als die mechanische, durch die Quantität der Bewegung. Dies geschieht z. B. durchs Wiegen. Bei demselben wird angenommen, daſs die anziehende Kraft der Erde auf zwei gleiche Quantitäten Materie gleich stark wirkt, und sie gleich stark nach der Erde zutreibt. Da nun diese Kraft auf jedes Cörpertheilchen gleich wirkt, so sinken alle Cörpertheilchen, sie mögen von andern getrennt seyn, oder mit ihnen zusammenhängen, mit gleicher Geschwindigkeit zur Erde. Allein ist

die Menge der Cörpertheilchen grofs, fo wirkt die anziehende Kraft der Erde auf alle diefe Theilchen, daher fällt zwar eine grofse Menge Materie mit eben der Gefchwindigkeit als eine kleine, aber doch mit einer weit gröfsern Bewegung zur Erde, weil nehmlich hier mehr Theilchen in Bewegung gefetzt werden, f. Bewegung, VIII, 2. Diefe Gröfse der Bewegung zeigt fich nun durch die Gröfse der Kraft, mit welcher der Cörper fällt, welche wieder gemeffen wird durch eine andere Kraft, welche diefer Kraft entgegengefetzt werden mufs, wenn ihr Fallen gehindert werden foll. Dadurch entdeckt fich das Gewicht des Cörpers, welches nichts anders ift, als die Wirkung der bewegenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde zu getrieben wird. Man mufs diefes Gewicht des Cörpers von feiner Schwere wohl unterfcheiden, die letztere ift die Wirkung der befchleunigenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde getrieben wird, oder die Gefchwindigkeit, mit der er im luftleeren Raume fällt. Man lieht hieraus, dafs der Unterfchied der Bewegung auf der verfchiedenen Quantität der Materie beruhet, dafs aber die Gefchwindigkeit zweier Materien gleich grofs feyn mufs, wenn fich diefer Unterfchied ergeben foll. Man drückt dies auch fo aus: die Menge der materiellen Theile zweier Cörper verhält fich, wie die Gewichte derfelben. Ift aber die Gefchwindigkeit ungleich, welches z. B. der Fall ift, wenn zwei Materien fich in fehr ungleichen Entfernungen von der Erde befinden, fo würde die Gefchwindigkeit auch auf die Bewegung Einflufs haben (f. Bewegung, VIII, 2.), und fodann der Unterfchied in der Quantität der Bewegung (z. B. durchs Gewicht) nicht blofs den Unterfchied in der Quantität der Materie, fondern auch in der Gefchwindigkeit angeben (N. 108. f.). Die Quantität der Bewegung der Cörper ift nehmlich in zufammengefetztem Verhältnifs aus dem der Quantität der Materie und ihrer Ge-

ſchwindigkeit. Was das heiſse, findet man auch in Bewegung, VIII, 2. (N. 109.).

Daſs die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (auſserhalb einander) könne gedacht werden, wie die Erklärung dieſer Quantität es ausſagt, iſt ein merkwürdiger und Fundamentalſatz der allgemeinen (metaphyſiſchen) Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt, daſs Materie keine andre Gröſse habe, als die, welche in der Menge des Mannigfaltigen auſserhalb einander beſteht, folglich auch keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von dieſer Menge unabhängig wäre und bloſs als intenſive Gröſse betrachtet werden könnte. K. hatte ehemals, als Anhänger der Leibnitziſchen Monadenlehre, ſelbſt behauptet, daſs die Monaden, als Grundſtoff der Materie, einen ſolchen, und zwar veränderlichen Grad intenſiver Kraft hätten, welches Hylozoismus iſt, d. h. die Materie zu einem lebendigen Weſen macht, ſ. Kraft, 9, 10. Die Erfahrung ſtimmt hiermit vollkommen überein. Man kann das Gewicht eines Cörpers nicht anders vergröſsern, als wenn man mehr Materie hinzubringt, nicht anders vermindern, als wenn man Theile ſeiner Materie hinwegnimmt. Aenderung der Form, Erweiterung oder Zuſammenziehung des Raums u. dgl. ändern nichts am Gewicht, wofern nur die Menge der Materie die vorige bleibt (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe). Uebrigens muſs man nicht die Gewichte der Cörper im luftvollen Raum vergleichen, um den Unterſchied der Quantität ihrer Materien zu finden, ſondern im luftleeren Raum, welche man findet, wenn man zu dem Gewicht des Cörpers im luftvollen Raum noch das Gewicht der Luft, die der Cörper aus der Stelle treibt, hinzuſetzt. Doch iſt das Gewicht dieſer Luft in den meiſten Fällen unbeträchtlich, und nur dann nicht zu vernachläſſigen, wenn ſehr leichte Cör-

per einen grofsen Raum einnehmen. Eine Menge Waffer z. B. das an Gewicht im luftleeren Raum 850 Gran beträgt, wiegt im luftvollen Raum nur 849 Gran, und treibt 1 Gran Luft aus der Stelle.

Es liegt darin etwas Befremdendes, dafs die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Gefchwindigkeit, und wiederum die Quantität der Bewegung (eines Cörpers, denn die eines Punctes befteht blofs aus dem Grade der Gefchwindigkeit) bei derfelben Gefchwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie gefchätzt werden müffe, f. Bewegung, VIII, 2. Dies fcheint im Cirkel herumzugehen, und weder von dem einen noch von dem andern einen beftimmten Begriff zu verfprechen. Es würde auch wirklich ein Cirkel feyn, wenn hier zwei identifche (vollkommen diefelben) Begriffe wechfelfeitig von einander abgeleitet würden. Allein das eine ift die Erklärung des Begriffs der Quantität der Materie, dafs fie nehmlich die Quantität des Beweglichen im Raume fei; das andere lehrt diefe Quantität des Beweglichen im Raume, und alfo der Materie, finden, nehmlich dadurch, dafs fie fich in der Erfahrung durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Gefchwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht im Wiegen) beweifet (N. 113. f.).

Noch ift zu merken, dafs die Quantität der Materie die Quantität der Subftanz im Beweglichen fei, folglich nicht die Quantität einer gewiffen Qualität derfelben (der Zurückftofsung oder Anziehung, welche etwas dynamifches find, f. Materie, dynamifche Bedeutung). Ferner bedeutet das Quantum (die Menge) der Subftanz hier nichts anders, als die blofse Menge des Beweglichen, welches die Materie ausmacht. Nehmlich nur diefe Menge des Beweglichen kann bei derfelben Gefchwindigkeit

einen Unterſchied in der Quantität der Bewegung geben. (N. 114.).

Wie kann aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Subſtanz beweiſen? Das liegt in dem Begriff der Subſtanz. Subſtanz iſt das letzte Subject im Raume, das weiter kein Prädicat von einem andern ſeyn kann. Folglich kann es auch keine andere Gröſse haben, als die der Menge des Gleichartigen auſserhalb einander, indem jede andre Gröſse nicht die der Subſtanz, ſondern die eines ihrer Accidenzen ſeyn würde. Nun iſt die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat, welches die Subſtanz ſelbſt (das Bewegliche oder die Materie, und nicht eins ihrer Accidenzen) beſtimmt. Es giebt nehmlich an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geſchwindigkeit und auf gleiche Art) an, folglich muſs die Quantität der Subſtanz an einer Materie nur mechaniſch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derſelben, geſchätzt werden. Dynamiſch, d. i. durch die Gröſse der urſprünglich bewegenden Kräfte iſt die Schätzung der Quantität der Materie nicht möglich. Denn die Gröſse der dynamiſchen Eigenſchaften, der Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft, kann auch die Gröſse der Wirkung von einem einzigen Subjecte ſeyn (nicht von vielen Subjecten, wie die Menge der Materie enthält), z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elaſticität haben kann. Gleichwohl kann die urſprüngliche Anziehung, als die Urſache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maaſs der Quantität der Materie und ihrer Subſtanz abgeben (wie das auch wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geſchieht, indem hier eigentlich die urſprüngliche Anziehung der Erde die wirkende Kraft iſt), obgleich hier nicht eigene Bewegung

der anziehenden Materie, ſondern ein dynamiſches Maaſs (nehmlich Anziehungskraft) zum Grunde gelegt zu ſeyn ſcheint. Allein die Schätzung der Quantität geſchieht hier in der That mechaniſch, d. i. durch die Quantität der Bewegung. Denn bei der Anziehungskraft geſchieht die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar auf alle Theile einer andern, und ſie iſt alſo (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt. Das heiſst, die Bewegung des gezogenen Cörpers iſt zwei, drei, vier u. ſ. w. mal ſo groſs oder ſo klein, bei gleicher Geſchwindigkeit, wenn der Cörper aus zwei, drei, vier u. ſ. w. mal ſo viel Materie beſteht. Auch ertheilt der ziehende Cörper (durch den Widerſtand des gezogenen Cörpers) ſich eine eigene Bewegung, deren Gröſse,*) in gleichen äuſsern Umſtänden, gerade der Menge ſeiner Theile proportionirt iſt. Doch geſchieht die mechaniſche Schätzung bei der urſprünglichen Anziehungskraft nicht unmittelbar, (direct) durch eine mechaniſche Bewegungskraft, ſondern mittelbar (indirect), nehmlich vermittelſt einer dynamiſchen Bewegungskraft, der urſprünglichen Anziehung (N. 114. f.).

Es iſt das erſte Geſetz der Mechanik, daſs die Quantität der Materie, bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur, im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert bleibt (N. 116.).

Kant hat dieſes Geſetz auf folgende Art bewieſen. Alle Veränderungen in der Natur ſind nur ein Wechſel der Accidenzen, dieſe entſtehen und vergehen; die Subſtanz ſelbſt aber entſteht und vergeht

*) So muſs es heiſsen, nicht Geſchwindigkeit; denn die Geſchwindigkeit iſt der Menge ſeiner Theile umgekehrt proportionirt.

nicht. Dies ist ein Satz, den die allgemeine Metaphysik strenge beweiset, s. Analogie der Substanzialität. In jeder Materie ist nun das Bewegliche im Raum das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieses Beweglichen ausserhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Quantität oder Grösse der Materie die Quantität der Substanzen, daraus sie besteht. Soll also die Quantität der Substanzen vermehrt oder vermindert werden, so muss neue Substanz derselben entstehen oder vergehen. Nun entsteht oder vergeht bei allem Wechsel der Accidenzen (z. B. durch mechanische Trennung oder chemische Auflösung der Theile der Materie) die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie durch diesen Wechsel weder vermehrt noch vermindert. Die Materie bleibt also im Ganzen, der Quantität nach, immer dieselbe. Diese oder jene Materie kann ihrer Quantität nach, durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile, vermehrt oder vermindert werden, aber in der Welt bleibt darum doch immer dieselbe Quantität der Materie (N. 116. f.).

Die Substanz im Raume ist nur als Gegenstand äusserer Sinne möglich, alle Grösse eines solchen muss aber aus Theilen ausserhalb einander bestehen; soll also diese Grösse vermehrt oder vermindert werden, so müssen neue Theile entstehen oder vergehen, welches, weil diese Theile die Substanz selbst ausmachen, nicht möglich ist. Die Substanz hingegen, die nur als Gegenstand des innern Sinnes möglich ist, kann eine Grösse haben, die nicht aus Theilen ausserhalb einander besteht; die Grösse einer solchen kann also vermehrt oder vermindert werden, ohne dass neue Theile entstehen oder vergehen, also dem Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet. So hat nehmlich das Bewusstseyn und folglich die Substanz

der wir dasselbe als inhärirend denken mussen, die Seele, einen Grad. Folglich würde selbst die Substanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen seyn, weil dasselbe durch allmählige Nachlassung des Grades erfolgen konnte. Das Ich, ein bloser Gedanke, an den alle übrigen Gedanken und Vorstellungen des innern Sinnes geknüpft sind, und das, als an nichts anders weiter (im innern Sinn) geknüpft, als ein schematisches Zeichen dieser Substanz betrachtet werden kann, bezeichnet aber ein Ding von unbestimmter Bedeutung, eine Substanz, von der man nicht weiss, was sie ist. Dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Aus diesem Begriffe folgt nun schon, dass das, was in ihr Grösse hat, nehmlich die Vielheit des Realen ausser einander, nicht (als nur durch Zertheilung, oder chemische Auflösung, bei denen aber immer die nehmliche Quantität der Substanz, nur unter einer andern Gestalt und einem andern Namen, übrig bleibt) vermindert werden kann. Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, aus ihm kann daher auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Erkenntniss der Substanz des innern Sinnes, gefolgert werden (N. 117. ff.).

Die Erklärung der beiden andern Fundamentalgesetze der Mechanik findet man in den Art. Bewegung, VIII, 2. und Gegenwirkung.

Die Materie ist also, in Ansehung ihrer Quantität, unveränderlich oder selbstständig, träge oder leblos und wechselwirkend in der Mittheilung der Bewegung; dies sind die drei Haupteigenschaften derselben in mechanischer Bedeutung (denn die Undurchdringlichkeit derselben gehört zur Materie in dynamischer Bedeutung). Dass es aber nicht ein allgemeiner sinnlicher Schein ist, der uns die Materie als träg u. s. w. vorstellt, wie Leibnitz und mit ihm

Gehler (Phyſ. Wörterb. Art. Materie) erwähnen, findet man in der Erläuterung der dynamiſchen Bedeutung der Materie.

Anaxagoras von Klazomenä behauptete ſchon, der ganze Inbegriff von Grundſtoffen, die ganze Quantität der Materie werde nicht gröſser und nicht kleiner, ſondern die letztere bleibe immer in der nehmlichen Gröſse (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſophie 2 B. S. 319.). Das Entſtehen iſt Verbinden, das Vergehen Trennen, mithin iſt Bewegung einziger Weg des Entſtehens und Vergehens der (materiellen) Dinge (a. a. O. S. 324.); die Materie aber ſei an ſich unthätig und ruhend, und müſſe erſt durch eine äuſsere Urſache in Bewegung geſetzt werden (Tiedemann Syſtem der ſtoiſch. Philoſ. 2 Th. S. 39.).

Auch Ariſtoteles ſagt: die Materie bleibt immer, ſie iſt der Grund (das Subſtrat) des ſteten Entſtehens und Vergehens in der Natur, und eines (Accidenz) Untergang iſt des Andern Anfang: Entſtehung und Vergehung (der Accidenzen) wechſeln ohne Aufhören; was (welches Accidenz) vergeht, nähert ſich dem Puncte, wo Entſtehung eines andern (Accidenz) anhebt, wie, was entſteht, von dem Puncte ausgeht, wo die Vergehung des vorhergehenden (Accidenz) aufhört (Tiedemann Geſch. d. ſpec. Ph. a. a. O. S. 283.). Die Bewegung iſt die wirkende Urſache vom Entſtehen und Vergehen der (materiellen) Dinge (a. a. O. 288. f.).

Ganz richtig behaupteten die Stoiker, die Materie ſei bloſs leidend, unthätig und durch ſich ſelbſt keiner Bewegung fähig *) (d. i. träge oder

*) *Senec. epiſt. 65. Materia iacet iners, ceſſatura, ſi nemo moveat.*

leblos) (Tiedemann a. a. O. S. 445.), fondern müffe erft durch eine äufsere Urfache in Bewegung gefetzt werden. Sie fei ferner veränderlich (παθη-τη), aber fie nehme weder ab noch zu, fondern bleibe in Anfehung der Menge allezeit diefelbe (Tiedemann Syftem der ftoifch. Philof. 2 Th. S. 34. ff.).

Auch Plotin fagt: die Veränderung der materiellen Dinge geht blofs auf die Form, das Subject (die Subftanz) ift und bleibt ftets daffelbe; demnach haben alle Cörper ein gemeinfchaftliches, bei aller Verwandlung ftets fortdauerndes, Subject, das heifst eine gemeinfchaftliche Materie. Der Untergang der Materie ift unmöglich, weil fich nicht denken läfst, wie fie vergehn follte. Wir fagen daher im gemeinen Leben auch nie, dafs die Materie vergeht, wenn etwas aus warm kalt wird, fondern nur, dafs das Feuer vergeht. Die Materie ift alfo unvergänglich. Die Materie leidet an fich durch alle Veränderungen nichts, die Qualitäten wechfeln in ihr ab, ohne fie zu verändern. Der Spiegel verändert fich durch die in ihm erfcheinenden Bilder nicht, und nimmt fie dennoch auf. Gerade fo verhält fich die Materie zu den Qualitäten; fie ift der Spiegel, welcher fie alle darftellt, nur darin von ihm verfchieden, dafs fobald die Qualitäten wegfallen, fie felbft nicht mehr mag wahrgenommen werden. Auch ift fie leblos (Tiedemann a. a. O. 3. B. S. 294. ff.).

Nach Avicenna ift die Materie das Subject der Möglichkeit der Cörper. Sie ift Subftanz, denn fie ift in keinem andern Subject (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 117.). Die Leblofigkeit der Materie behauptete auch Thophail, ein fpanifcher Araber, obwohl er das Leben blofs für eine gewiffe Form der Materie hält, nach dem Ariftoteles (Tiedemann a. a. O. S. 130.).

Bonaventura erklärt ſich ſo über die Natur der Materie. Materie läſst ſich in dreifacher Rückſicht betrachten: in ſo fern man ſie bei Betrachtung der entſtehenden und vergehenden Dinge entdeckt; in ſo fern man durch Betrachtung der bloſs beweglichen Dinge zu ihr gelangt; und in ſo fern man jede Creatur, vornehmlich die Subſtanz unterſucht. In erſterer Rückſicht iſt die Materie Princip der Generation und Corruption; in der andern, Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit; in der letzten Subject, welches der Form eigenes Beſtehen für ſich mittheilt, und worauf ſich die Form ſtützt (Tiedemann, a. a. O. S. 467. ff.).

Descartes behauptet zuerſt, daſs jedes Materielle in demſelben Zuſtande beharre, und nur durch eine äuſsere Urſache verändert werde. Er nennt dies, nach K. Zählung, zweite, Fundamentalgeſetz der Mechanik, das erſte Naturgeſetz. Wenn alſo, ſagt er, etwas in Bewegung iſt, ſo wird es immer fortfahren, ſich zu bewegen, bis die Bewegung von andern Cörpern abgeändert wird (*Princip. p.* II. §. 37. ſ.). Hierin beſtehet die Trägheit des Cörpers, welche Descartes (fälſchlich) für eine Kraft anſieht, durch welche jeder Cörper ſtrebe, ſo viel an ihm ſei, in dem Zuſtande zu bleiben, worin er ſich befindet (l. c. §. 43.).

Leibnitz war für den Hylozoismus, oder hielt die Materie für eine zuſammengeſetzte Subſtanz, die aus einfachen, intelligibeln Subſtanzen beſtehe, welche er Monaden nannte, und die er für lauter Kräfte und Leben erklärte, ſ. Leibnitz, V. Allein dieſe Theorie ſollte eigentlich nicht, obwohl Leibnitzens Schüler es ſo verſtanden haben, die Natur der Materie als etwas Phyſiſchen oder einer Erſcheinung, ſondern die intelligible Natur derſelben, oder was ſie ſei, wenn ſie mit dem reinen Verſtande erkannt werde (wel-

ches er für eine Erkenntnifs des Dinges an fich hielt), erklären.

Wolf erklärt (*Cofmol.* §. 141.) die Materie für ein Ausgedehntes, das mit der Trägheitskraft verfehen fei. Man lefe hierüber den Art. Kepler und Gegenwirkung, 6. f. Er legt aber auch dem Cörper eine ihm wefentliche thätige Kraft bei, die es ihm möglich mache zu wirken, wann er in Bewegung gefetzt fei (l. c. §. 142.). Aber auch er erklärt diefe bewegende Kraft und die Trägheit, unter der er aber nicht die Leblofigkeit der Materie, fondern die Gegenwirkung der Materie verftehet, für Phänomene, d. i. in Wolfs und Leibnitzens Sprache, für Sinnenfchein (§. 295—301.). Dies gehört daher auch nicht hierher, obwohl Wolf dies in feiner Kosmologie vorträgt, und fo ftets Transfcendentalphilofophie und metaphyfifche Naturlehre unter einander mifcht; wodurch er eben der Brauchbarkeit feiner philofophifchen Unterfuchungen in der Phyfik Schaden that, und zugleich fich felbft hinderte, die Fehler in derfelben aufzufinden. Er lehrte ganz richtig: kein ruhender Cörper könne fich felbft in Bewegung fetzen (l. c. 304.), dafs nur eine äufsere Urfache ihn in Bewegung fetzen könne (l. c. 305.); welches das Fundament der Leblofigkeit ift. Das Gefetz der Mechanik, welches Descartes für das erfte Naturgefetz erklärte, erkennt er für das erfte Gefetz der natürlichen Bewegung an, und Kant, der es durch die Formel ausdrückt: Alle Veränderung der Materie hat eine äufsere Urfache, hat Wolfs Formel*) (l. c. 309.) hinzugefetzt, nach welcher ich auch (Bewegung, VIII, 2.) dies Gefetz er-

*) *Corpus unumquodque perfeverat in ftatu fuo quiefcendi vel movendi uniformiter in directum, hoc eft, eadem celeritate et fecundum eandem directionem, nifi a caufa externa ftatum fuum mutare cogatur.*

klärt habe. Allein Wolf erklärt, dafs er diefen Satz nicht erfunden habe, fondern dafs er hierin Newton (*Princip. Philof. Nat. Math. Lex I.*) folge, der diefen Satz als ein Axiom der Bewegung angiebt. Wolf hat aber die Newtonifche Formel wirklich dadurch verbeffert, dafs er ftatt des Newtonifchen Ausdrucks: wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, gefetzt hat, wenn er nicht durch eine äufsere Urfache genöthigt wird.

Newton (l. c. Def. I.) fagt: die Quantität der Materie ift ihr Maafs, welches aus ihrer Dichtigkeit und Gröfse zugleich entfteht. Unter der Gröfse verfteht er aber die des Raums, den die Materie erfüllt, die man aber nicht die Gröfse der Materie nennen kann, welche mit der Quantität derfelben einerlei ift, und in der Menge des Beweglichen in einem beftimmten Raum befteht. Aber die Erklärung der Gröfse der Bewegung (f. Bewegung, VIII, 2.) hat K. von Newton (l. c. Def. 2.) *). Die Bewegung des Ganzen, fagt Newton, ift die Summe der Bewegungen in den einzelnen Theilen; alfo ift die Bewegung in einem Cörper, der zweimal fo grofs und zweimal fo gefchwind fich bewegt als ein anderer, viermal fo grofs als die Bewegung diefes andern Cörpers.

Wolf bewies den Satz, den Newton blofs als Axiom aufftellte, dafs alle Veränderung eine äufsere Urfache habe. Da es nur zwei Veränderungen der Materie giebt, nehmlich die der Ruhe in Bewegung, und die der Bewegung in Ruhe, fo bewies er den Satz von jeder befonders. Für den Satz: dafs kein Cörper fich felbft bewegen könne, hat er zwei Beweife (l. c. §. 304.). Im erften beweifet er es aus der Gegenwirkung der

*) *Quantitas motus eft menfura ejusdem orta ex velocitate et quantitate Materiae coniunctim.*

Materie. Allein theils folgt daraus, dafs ein Cörper der Wirkung eines andern auf ihn widerſiehet, gar nicht, dafs er ſich nicht ſelbſt bewegen konne, theils beweiſet er die Gegenwirkung aus dem Satz des zureichenden Grundes. aus welchem weiter nichts folgt, als dafs, wenn ein Widerſtand da ſei, er einen Grund haben müſſe; aber nicht, dafs darum ein Widerſtand da ſeyn müſſe, weil ſonſt kein Grund wäre, warum die wirkende Kraft eines andern Cörpers ihn in Bewegung ſetzen könne oder nicht. Es läſst ſich wenigſtens denken, dafs ein Cörper, wenn er den andern unter gewiſſen Umſtänden berührt, um ihn zu bewegen, ſeine bewegende Kraft verlieren könne; dann würde kein Widerſtand in dem zu bewegenden Cörper liegen, und die bewegende Kraft doch nicht wirken. Der andere Beweis iſt von derſelben Art. Es heiſst, wenn der Cörper ſich ſelbſt bewegen ſollte, ſo würde kein Grund vorhanden ſeyn, die Bewegung anzuheben. Allein es läſst ſich wenigſtens denken, dafs in dem Cörper ſelbſt ein Grund dazu liegen könne, ohne dafs wir dieſen Grund wiſſen. K. beweiſet jenen Satz daraus, dafs die Materie keine ſchlechthin inneren Beſtimmungen und Beſtimmungsgründe hat, ſ. Bewegung, VIII, 2. Dieſer Beweis war nur K. möglich, durch ſeine ſtrenge logiſche Abſonderung des Gegenſtandes äuſserer Sinne, der Materie, von denen des innern Sinnes, den Gedanken, nach welcher Materie, als Vorſtellung des äuſsern Sinnes, nicht Gedanke, Gefühl u. ſ. w. und dieſe, als Vorſtellungen des innern Sinnes, nicht Materie ſeyn können. Folglich kann es keine anderen, als räumliche Beſtimmungen der Materie, d. i. als durch eine andere Materie auſser ihr, zur Veränderung derſelben zur Ruhe oder zur Bewegung geben. Dafs Newton es war, der auch K. drittes Fundamentalgeſetz der Mechanik in die Naturlehre einführte, findet man im Art. Gegenwirkung.

4. Metaphysische Bedeutung. Man kann den Begriff der Materie, als Stoffs der Cörper (*ex qua corpora fiunt et constant*), auch durch ein Prädicat, was ihr nicht selbst, als dem zu bestimmenden Gegenstande zukömmt, sondern nur durch das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen (der äussern fünf Sinne), in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden soll, erklären. Dann kann man sagen: die Materie ist der Gegenstand äusserer Sinne, d. i. das, was vermittelst der äussern fünf Sinne erkennbar ist. Dies ist die blos metaphysische Erklärung der Materie; sie ist nehmlich nicht blos logisch, weil sie einen bestimmten Gegenstand betrifft, sie ist aber auch nicht physisch, weil sie kein Prädicat enthält, was dem physischen Gegenstande selbst zukömmt, sondern nur sein Verhältniss zum Erkenntnissvermögen, den äussern Sinnen, bestimmt. Die Form dieser Materie oder alles dessen, was durch äussere Sinne angeschauet wird, ist der Raum. Die Materie ist also hier, im Gegensatz gegen die Form, das, was in der äusseren Anschauung empfunden wird, folglich das Eigentlich-empirische der sinnlichen äussern Anschauung, weil es gar nicht *a priori* gegeben werden kann (N. 2.). Die Form ist hingegen das, was in der Anschauung angeschauet wird, obwohl auch das, was an der Form empirisch ist, empfunden wird, s. Empfindbar, 7. und Wesen.

5. Phänomenologische Bedeutung. Wenn man den Gegenstand der äussern Sinne in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen betrachtet, und durch die Kategorie der Modalität bestimmt, so giebt das den Begriff der Materie in phänomenologischer Bedeutung. Hiernach ist Materie das Bewegliche, so fern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung (Phänomen) seyn kann (N. 138.). Die Erläuterung dieser Erklärung findet man im

Art. Bewegung IX. Die drei Lehrſätze von der Modalität der Bewegung, nehmlich

a. in Anſehung ihrer Möglichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Phoronomie beſtimmt;

b. in Anſehung ihrer Wirklichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik beſtimmt; und

c. in Anſehung ihrer Nothwendigkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik beſtimmt;

findet man eben daſelbſt erläutert; wo auch die verſchiedenen Begriffe vom Raum ohne Materie erklärt ſind, ſ. auch Raum, leerer.

6. Phoronomiſche Bedeutung. Wenn man den Gegenſtand der äuſsern Sinne der bloſsen Quantität oder Gröſse nach betrachtet, und dabei noch von aller Qualität oder Beſchaffenheit abſtrahirt: ſo fällt dadurch Undurchdringlichkeit und Erfüllung des Raums weg, und es bleibt nichts übrig, als das, wodurch, ohne dieſe Begriffe, die Materie noch ein Gegenſtand der Erfahrung werden kann, die bloſse Bewegung, und zwar ihrer Gröſse nach. Die Materie alſo bloſs in Rückſicht auf dieſen Begriff, d. i. in phoronomiſcher Bedeutung, iſt das Bewegliche im Raum, ſ. hierüber die Art. Beweglichkeit und Bewegung. Die Erläuterung der vornehmſten Vorſtellungen aus der Phoronomie findet man beſonders in Bewegung, bis VII, ſo wie die Durchführung des Begriffs der Materie durch die Kategorien im Art. Kategorie, 13. ff.

7. Praktiſche Bedeutung. Die Materie des Begehrungsvermögens iſt erklärt

im Art. Glücklich, 4. und Imperativ, 12. S. 459. Die Materie eines Princips ist der Inhalt desselben, s. Exposition, 24. Die Form des Begehrungsvermögens ist die Art, wie das Begehrungsvermögen begehrt, nehmlich als ein blofs thierisches; oder als ein vernünftiges, aber doch durch den begehrten Gegenstand bestimmtes, d. i. menschliches; oder als ein moralisches, blofs durch die Form des Princips bestimmtes, d. i. als freie Willkühr. Die Form des Princips ist erklärt im Art. Exposition, 24. Materie und Form der Maxime s. im Art. Maxime. Da das Gesetz ein praktisches Princip ist, so ist Materie und Form des Gesetzes mit Materie und Form eines praktischen Princips einerlei, s. Freiheit, 34. auch den Art. Selbstliebe.

8. Transscendentale Bedeutung. Die Untersuchung, wie überhaupt Gegenstände des Erkennens für uns möglich sind, ist *a priori*; denn sie untersucht das Erkenntnifsvermögen vor aller Erfahrung, indem diese Untersuchung erst die Möglichkeit und die Quellen der Erfahrung ans Licht bringen soll. Eine solche Untersuchung aber heifst transscendental, weil sie die Quellen aller Erkenntnifs, selbst der *a priori* betrifft, und die ihr eigenthümlichen Begriffe und ihre Bedeutung sind also transscendental, weil sie zwar über die Erfahrung hinausgehen, aber doch nicht um das Uebersinnliche zu erforschen (in welchem Falle sie transscendent wären), sondern zum Behuf der Möglichkeit und Wahrheit der Erfahrung selbst (C. 401.). Was nun hier, in dem Vorstellungszustande (U. 157.), Materie und Form heifst, findet man im Art. Erscheinung, 6. und Erfahrung, 9. auch Geschmack 7. S. 901. So sind die Begriffe der Materie und der Form überhaupt, als Reflexionsbegriffe, Begriffe der transscendentalen Urtheilskraft, und bedeuten nichts anders, als das Bestimmbare

(ὑποκείμενον, *ſubiectum*) und Beſtimmende (*forma*) überhaupt, mit Abſtraction von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, welches ſchon empiriſch, oder doch metaphyſiſch (als die Anwendung der Begriffe *a priori* auf ein empiriſches Gegebene) ſeyn würde; und von der Art, wie es beſtimmt wird, welches immer Metaphyſik oder Phyſik ſeyn würde (C. 322.). S. auch Realität, und Leibnitz V, 2, 2.

Materiell,

cörperlich, *materialis*, *matériel*, *corporel*. Was ausgedehnt, undurchdringlich, und der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stoſses unterworfen iſt (S. II. 387.). Ein Raum z. B. etwa von einem Cubikfuſs iſt nach drei Dimenſionen ausgedehnt, er iſt lang, breit und tief, hoch oder dick, jedes einen Fuſs lang. Dieſer Raum iſt noch nicht materiell, ſondern bloſs geometriſch, ein Product der reinen Einbildungskraft *a priori*. Iſt aber dieſer Raum durch etwas ſo erfüllet, daſs es dem Eindringen jedes andern Dinges widerſtehet, ſo heiſst das Weſen, was auf ſolche Weiſe in dieſem Raum iſt, materiell, denn es iſt undurchdringlich, oder kein anderes Ding ſeiner Art kann mit ihm zugleich den ganzen Cubikfuſsraum einnehmen. Dieſe beiden Eigenſchaften, daſs es ausgedehnt und undurchdringlich iſt, ſind allein ſchon hinlänglich, es ein materielles Weſen zu nennen. Daſs es aber theilbar und den Geſetzen des Stoſſes unterworfen iſt, ſind abgeleitete Merkmale, die aus ſeiner Undurchdringlichkeit folgen.

Die Theilbarkeit beſteht in der Möglichkeit der Trennung der Theile einer Materie. Daſs aber die Materie, eben ihrer Undurchdring-

lichkeit wegen, ins Unendliche theilbar sei, findet man bewiesen im Art. Cörper, 5.

Der Stoss ist der Anfang der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.); nun könnten sich aber Materien einander gar nicht berühren, wenn der, welcher z. B. den Cubikfuss Raum erfüllt, nicht dem widerstände, der in diesen Raum eindringen will, das ist, undurchdringlich wäre. Also beruhet der Stoss auf der Undurchdringlichkeit materieller Wesen (N. 56.), und folglich müssen auch alle materielle Wesen, weil sie alle undurchdringlich sind, den Gesetzen des Stosses unterworfen seyn.

Mathema,

mathema, s. Apodiktisch, 5.

Mathematik,

mathesis, *les mathématiques.* Die reine Vernunfterkenntniss, welche sich auf die Construction der Begriffe, vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori*, gründet (N. VII.), oder auch: das System aller Erkenntniss aus der Construction der Begriffe, s. Construiren. Man erklärt zwar die Mathematik gemeiniglich für die Wissenschaft der Grössen, und behauptet damit, dass die Mathematik bloss die Quantität (Grösse) zum Object (Gegenstande) habe. Allein man hat die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntniss, nehmlich dass sie sich construiren oder in der Anschauung darstellen lässt, ist Ursache, dass sie fast nur auf Quanta, (Dinge, welche Grösen sind, als solche) gehen

kann. Man kann aber auch über Gröſsen philoſophiren, d. i. ihre Erkenntniſs aus Begriffen ableiten. Das iſt aber darum noch keine Mathematik, weil hier der Gegenſtand eine Gröſse iſt. Nur dann iſt es Mathematik, wenn die Erkenntniſs der Gröſse ſich auf Darſtellung gründet (M. I, 862. C. 742.), ſ. Conſtruiren, 7. f. Ein Beiſpiel von Philoſophie über die Gröſse iſt der Art. Gröſse ſelbſt. Eben ſo beſchäftigt ſich die Mathematik auch mit Qualitäten oder Beſchaffenheiten, die man bisher bloſs für Gegenſtände der Philoſophie hielt. Denn ſie redet von dem Unterſchied zwiſchen Linien, Flächen und Cörpern, welches doch Qualitäten des Raums ſind, eben ſo redet ſie von der Continuität der Ausdehnung einer andern Beſchaffenheit, imgleichen von den Lagen, einem Hauptthema der Geometrie. Aber ganz anders iſt die mathematiſche Betrachtung, als die philoſophiſche über dieſe Gegenſtände, ſ. Conſtruiren, 7. f.

2. Der griechiſche Name μαϑησις (Matheſis) bedeutet ſoviel, als Wiſſenſchaft oder Kenntniſs (*ſcientia*, *cognitio*). Sie war alſo in den Augen der Griechen eine Wiſſenſchaft κατ᾽ἐξοχην (d. i. vorzugsweiſe vor allen andern). Dieſe Achtung der Griechen für die Mathematik gründete ſich entweder auf ihre groſse Klarheit und ihre Evidenz, oder auch darauf, daſs die Mathematik, in der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Schule, das erſte war, was man lernen muſste, und daſs man mit Recht behauptete, man könne kein guter Philoſoph ſeyn, wenn man nicht vorher die Mathematik ſtudirt habe (Büſch Encyclopädie der mathematiſchen Wiſſenſch. 1. Kap. §. 1.).

3. Man theilt die Mathematik ein in die reine und angewandte. Jene (*matheſis pura*) betrachtet die Begriffe bloſs in Conſtructionen der

reinen Einbildungskraft, diese (*mathesis applicata*) enthält Anwendungen von jener auf wirkliche in der Natur und dem menschlichen Leben vorkommende Gegenstände und Fälle. Die reine Mathematik soll ihre Objecte (Gegenstände) *a priori* bestimmen (s. Erkenntniss, theoretische), die angewandte Mathematik wendet die *a priori* bestimmten Objecte und ihre Bestimmungen auf in der Erfahrung gegebene Gegenstände an. Der Mathematiker zeigt die Wirklichkeit seiner Wissenschaft durch die That, und bekümmert sich nicht weiter um die Möglichkeit derselben; der Philosoph aber begnügt sich nicht daran, dass das, was wirklich ist, auch möglich seyn müsse, sondern er fragt noch, wie ist das möglich? Und so fragt er denn auch: wie ist reine Mathematik möglich? Die Erläuterung dieser Frage findet man im Art. Aufgabe, 10.

4. Die Urtheile der Mathematik sind insgesammt synthetisch. Ein Urtheil ist aber synthetisch, wenn der Begriff des Prädicats ganz ausserhalb des Begriffs des Subjects liegt, ob wohl beide Begriffe durch das Urtheil mit einander in Verknüpfung stehen. Zwei gerade Linien können sich nur in Einem Puncte schneiden, ist ein Urtheil der Mathematik und folglich synthetisch. Der Begriff, den Euklid von einer geraden Linie giebt, ist, dass es eine solche Länge ohne Breite ist, welche zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt. Dass aber zwei solche Längen ohne Breiten sich nur in Einem Puncte schneiden, d. h. nur Einen Punct mit einander gemein haben, wenn sie auch über diesen Punct hinaus verlängert werden, das liegt nicht in dem angegebenen Begriff der geraden Linie. Gesetzt nehmlich, sie hätten zwei Puncte mit einander gemein, so läge zwar jede dieser Linien zwischen den beiden Puncten auf dieselbe Art, als zwischen zwei andern Puncten, aber wie

will man ohne Anſchauung zeigen, daſs beide Linien zwiſchen dieſen Puncten auf einerlei Art liegen? Denn daraus, daſs es die nehmlichen Puncte ſind, kann es nicht folgen, weil zwiſchen zwei Puncten mehrere gerade Linien ſeyn könnten, von denen jede zwiſchen denſelben Puncten auf verſchiedene Art und doch auf eben die Art liegen könnte, als zwiſchen andern Puncten in der nehmlichen Linie.

5. Dieſer Satz: daſs die Urtheile der Mathematik insgeſammt ſynthetiſch ſind, ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft vor Kant entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegen geſetzt zu ſeyn, ob er gleich unwiderſprechlich gewiſs und ſehr richtig iſt. Denn weil man fand, daſs die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satz des Widerſpruchs (keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht) fortgehen, welches die Natur einer jeden apodiktiſchen Gewiſsheit erfordert, ſo überredete man ſich, daſs auch die Grundſätze (z. B. zwiſchen zwei Puncten liegt nur Eine gerade Linie, und, zwei gerade Linien können ſich nur in Einem Puncte ſchneiden) aus dem Satze des Widerſpruchs erkannt würden. Allein hierin irrte man ſich, wie man ſich aus der Betrachtung des intuitiven Beweiſes im Art. Acroamatiſch 2. überzeugen kann. Ein ſynthetiſcher Satz (z. B. Acroamatiſch, 2. a.) kann nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daſs ein anderer ſynthetiſcher Satz (z. B. Acroamatiſch, 2, a. daſs alle Halbmeſſer eines Kreiſes einander gleich ſind) vorausgeſetzt wird. Aus dieſem wird er gefolgert, weil ſonſt ein Widerſpruch zwiſchen ihm und jenem ſtatt finden müſste; niemals aber kann er für ſich allein aus dem Satz des Widerſpruchs eingeſehen werden (C. 14. Pr. 27. f. M. I, 14.).

6. Die eigentlichen Sätze der reinen Mathematik find alle Urtheile *a priori*. Sie fuhren nehmlich **Nothwendigkeit** bei fich, d. i. ihr Gegentheil ift unmöglich. S. *A priori*, 19. (C. 14. Pr. 23. M. I, 15.). Die Mathematik giebt das glänzendfte Beifpiel davon, dafs die reine Vernunft von felbft, ohne alle Beihülfe der Erfahrung (wenn man nehmlich blofs auf die Quellen der Erkenntnifs, und nicht auf die Veranlaffung zu ihrer Auffindung fieht) die gröfsten Entdeckungen machen, und alfo ihre Erkenntniffe immer mehr vergröffern kann (C. 740.).

7. Die reine Mathematik zerfällt aber in zwei Hauptabtheilungen, weil es zwei von einander verfchiedene Arten von Conftructionen in der reinen Mathematik giebt, f. **Conftruiren**, 9. Die **oftenfive** Conftruction conftruirt **Gröfsen** (*quanta*), die **fymbolifche** aber die **Gröfse** (*quantitatem*). Daher theilt fich die Mathematik in **Geometrie** (Wiffenfchaft durch **oftenfive** Conftruction oder **Mathematik der Ausdehnung** (C. 204.) f. **Geometrie**), und **Arithmetik** (Wiffenfchaft durch **fymbolifche** Conftruction oder **Mathematik der Gröfse überhaupt**). Es kann auch eine Wiffenfchaft fo behandelt werden, dafs beide Arten der Conftruction in derfelben vorkommen, z. B. die Wiffenfchaft von den Triangeln, unter dem Namen der **Trigonometrie**. Ein Beifpiel der **oftenfiven** Conftruction findet man im Art. **Acroamatifch**, 1. f. und **Bewegung**, S. 610. Ein Beifpiel der **fymbolifchen** Conftruction im Art. **Conftruiren**, 18.

8. Dafs fowohl die Sätze der **Arithmetik** als der **Geometrie nicht analytifch**, fondern **fynthetifch** find, findet man im Art. **Analytifches Urtheil**, 16. Die Antwort auf die **Frage, wie find die fynthetifchen Urtheile** *a priori* **der reinen Mathematik mög-**

lich? ist also, wie man sich aus dem, was hier und in den angeführten Stellen gezeigt worden ist, überzeugen kann: durch die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit, welche durch die Constructionen bewirkt werden. Diese machen die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in jedem eigentlich mathematischen Satze möglich. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Sätze liegt in der Anschauung, die aus der Form unsrer Sinnlichkeit entspringt, so dass eben darum, weil diese Form uns als solche nothwendig anhängt, das Gegentheil einer solchen Anschauung für uns und Jedermann, der diese Form der Sinnlichkeit hat, unmöglich ist. S. Anschauung, 14.

9. Eine andere Frage aber, die der Mathematiker nicht beantworten kann, und die doch dem Philosophen sehr wichtig seyn muss, ist: wie ist es möglich, die Sätze der Mathematik auf Erfahrung anzuwenden, die sie doch, als Sätze *a priori*, nicht von der Erfahrung abstrahirt, sondern aus der reinen Einbildungskraft *a priori* erzeugt; wie ist es möglich, dass die Erzeugnisse der Einbildungskraft objectiv gültig seyn, oder dass alle Erfahrungsgegenstände unter ihnen stehen müssen? Wenn z. B. auch bewiesen ist, dass alle Winkel des reinen Dreiecks *a priori* zusammen zwei rechten Winkeln gleich seyn müssen; wie folgt daraus, dass für alle dreieckigen Seiten eines hölzernen Cörpers dasselbe Gesetz gelte, das doch der Geometer *a priori* demonstrirt hat? S. Erkennen, 2. 4. Erfahrung, 4. Die Antwort, weil die geometrischen Figuren von den Erfahrungsgegenständen abstrahirt sind, ist falsch; denn das sind sie nicht, weil das Erfahren des Geometers gar kein logisches Abstrahiren ist; und wären sie es, so wäre die Geometrie keine reine Wissenschaft *a priori*, sondern so empirisch, wie z. B. die abstracten Begriffe, Mensch, Thier u. s. w., und die Lehrsätze

derselben nicht nothwendig und allgemeingültig. S. Grundsatz, 3.

Die richtige Beantwortung dieser Frage findet man in den Art. Erfahrung, 4, 9. Aesthetik, 2. vornehmlich aber Exposition, 9, ff. und Axiomen der Anschauung, 3. ff.

10. Arithmetik, wenn ihre Constructionen blos durch Zahlen geschehen, Geometrie und Trigonometrie machen zusammen die Elementar- oder gemeine Mathematik aus (*mathesis elementaris*). Hierzu kommen noch unter dem Namen der höhern Mathematik (*mathesis sublimior*) verschiedene grosse Theile der Mathematik, die aus Arithmetik und Geometrie zusammengesetzt sind. Die Buchstabenrechnung oder allgemeine Rechenkunst (*arithmetica universalis*) lehrt allgemeine Zeichen zur symbolischen Construction so gebrauchen, dass das daraus gefundene auf Zahlen sowohl, als auf Räume angewendet werden kann. Die Art, in der Buchstabenrechnung zu construiren, findet man beschrieben im Art. Construiren, 9. b. und 18. Diese Buchstabenrechnung wird in zwei andern Theilen der Mathematik, der Algebra und Analysis, gebraucht, die beide das Unbekannte aus seinem Verhalten gegen das Bekannte finden lehren, durch Auflösung der Gleichungen; von denen die erstere Wissenschaft im Grunde blos die Kunst ist, die Gleichungen aufzulösen, die zweite aber die Kunst, sie auf die Geometrie der krummen Linien anzuwenden, um das leichter durch Rechnung zu finden, was man auch, obwohl auf einem viel weitläuftigern Wege, durch geometrische Construction, finden kann. Die Rechnung des Unendlichen (*calculus infinitesimalis*) findet aus der Vergleichung veränderlicher Grössen die Vergleichung der unendlich kleinen Theile, um die sie sich verändern (Differentialrechnung),

oder umgehehrt aus dieser Vergleichung jene (Integralrechnung). Die Anwendung dieser Rechnungsarten auf Geometrie giebt die Analysis des Unendlichen, daher auch die erstere Analysis öfters die Analysis des Endlichen genannt wird. Beide heissen auch die höhere Geometrie, obwohl diesen Namen nur die Behandlung der krummen Linien, welche nicht Kreise oder aus Theilen von Kreisen zusammengesetzt sind, durch blosse ostensive Construction, allein verdienen kann. Alles bisher erwähnte macht den ganzen Umfang der reinen Mathematik aus.

11. Die Mathematik ist also darin von der Philosophie verschieden, dass es in der erstern auf synthetische Sätze *a priori* ankömmt, welche entweder durch ostensive Construction im Raume, oder durch symbolische Construction in der Zeit möglich werden. Die Philosophie hat zwar auch ihre synthetischen Sätze *a priori*, allein, weil sie allein aus Begriffen erkennt, so ist es ihr nicht möglich, andre synthetische Sätze *a priori* aufzustellen, als solche, deren Wahrheit sich darauf gründet, dass sie entweder allein Erfahrung und Erfahrungserkenntniss möglich machen, oder dass sie allein als moralische Gesetze gedacht werden können. Alle übrigen Sätze der Philosophie sind analytisch, oder solche, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, worin es wieder die Mathematik, die bloss synthetische Sätze oder doch solche analytische hat, die wie die synthetischen durch Construction erkannt werden können, der Philosophie nicht gleich thun kann. Der Mathematiker sieht z. B. nicht auf dasjenige, was in seinem Begriff und also in der Definition des Triangels (dass er eine Figur ist, die von drei Seiten eingeschlossen wird) liegt, denn diese schickt er nur voraus, um anzuzeigen, was er unter dem Wort Triangel verstehet, es ist die Namenerklärung. Er

überzeugt ſich erſt durch ſeine Aufgaben, die er auflöſet, daſs es auch einen ſolchen Triangel in der reinen Vorſtellung gebe, und ſucht dann ſolche Eigenſchaften deſſelben auf, die gar nicht in dem Begriff des Triangels liegen, und doch zu demſelben gehören: z. B. daſs, wenn in zwei Triangeln zwei Seiten des einen zweien Seiten des andern, jede für ſich, und die Winkel, die in beiden Triangeln die beiden Seiten einſchlieſsen einander gleich ſind, dann auch die dritte Seite des einen Triangels der dritten Seite des andern, die Triangel ſelbſt einander, und von den übrigen Winkeln die, welche in den beiden Triangeln gleichen Seiten gegenüber liegen, einander gleich ſind; oder daſs, wenn in einem Triangel zwei Winkel einander gleich ſind, auch die den gleichen Winkeln gegenüber liegenden Seiten einander gleich ſind; oder daſs, wenn in zwei Triangeln die drei Seiten des einen, jede für ſich, den drei Seiten des andern gleich ſind, auch die drei Winkel des einen, jeder für ſich, den drei Winkeln des andern gleich ſind, und zwar immer die Winkel, welche von gleichen Seiten eingeſchloſſen werden; u. ſ. w. Wie ſollte nun der Mathematiker zu dieſen Kenntniſſen kommen, als dadurch, daſs der Gegenſtand vor die Anſchauung gebracht wird. Nun giebt es aber zweierlei Arten der Anſchauung, die empiriſche und die reine, ſ. Anſchauung, 8. ff. Wollte der Mathematiker z. B. jene Sätze durch empiriſche Anſchauung beweiſen, ſo würde er die Seiten und Winkel der Triangel wirklich meſſen und ſo ihre Gleichheit zeigen müſſen. Allein dann würde er die Natur und den Inhalt ſeiner Behauptungen verkennen. Die conſtruirten Triangel ſind nehmlich nicht ſolche, deren Seiten etwa eine beſtimmte Länge und deren Winkel eine beſtimmte Gröſse haben; ſondern ſie ſind die Schemate für alle mögliche Triangel, und wenn ſie aufs Papier gezeichnet werden, ſo entſtehen dadurch Bilder jener Schemate, welche der Ein-

bildungskraft zwar zu Hülfe kommen, aber bei welchen man durchaus von dem abſtrahiren muſs, was in den zu beweiſenden Sätzen nicht mit behauptet worden iſt, z. B. von der beſtimmten Länge der Seiten und Gröſse der Winkel, und den daraus entſtehenden Verhältniſſen und beſondern Arten von Triangeln. Hier iſt alſo alles Meſſen unmöglich, denn meſſen kann man nur beſtimmte Längen und Gröſsen der Individuen, allein dieſe ſind empiriſch, und das Meſſen würde daher auch nur empiriſche Sätze geben, die bloſs für dieſe empiriſchen Individuen gelten können, aber nicht, wie jene angeführten mathematiſchen Sätze von Triangeln, Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, oder für alle mögliche Triangel gelten. Der Mathematiker muſs alſo jene Sätze durch reine Anſchauung, vermittelſt, nicht der mechaniſchen Conſtruction durch Meſſen, ſondern der mathematiſchen und zwar hier der geometriſchen oder oſtenſiven Conſtruction beweiſen, von welcher Art zu beweiſen im Art. Acroamatiſch, 2. ein Beiſpiel gegeben iſt. Vermittelſt der reinen Anſchauung wird nehmlich, eben ſo wie in der empiriſchen für die Erfahrungserkenntniſs, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu ſeinem Begriff, gehört, hinzugeſetzt, und dadurch der Begriff im Subject des Satzes erweitert, oder ein ſynthetiſcher Satz *a priori* möglich (C. 745. M. I, 865.), ſ. auch Conſtruiren, 10. ff. und Vernunftgebrauch.

12. Hier läſst ſich nun ein Einwurf, den Schwab (Preisſchrift S. 157. ff.) gegen K. Lehre von den ſynthetiſchen Sätzen gemacht hat, beantworten. Schwab (S. 158.) hat K. Behauptung ganz richtig gefaſst: daſs die Mathematik lauter ſynthetiſche Sätze *a priori* enthält: und folgert daraus und dem, was K. von der Anſchauung des Raums und der Zeit lehrt, ganz richtig, daſs die

Wahrheit der ganzen reinen Mathematik auf reinen Anschauungen, und zwar, die Wahrheit der Geometrie auf der reinen Anschauung des Raums, und die der Arithmetik auf der reinen Anschauung der Zeit beruht. Dennoch macht er folgende Einwürfe, die für denjenigen, welcher diesen Artikel und die in demselben angeführten gelesen und durchdacht hat, gewiss sehr leicht zu widerlegen sind. Alle geometrische Axiome, sagt Schwab, sind nothwendig und allgemein wahr; hierin stimmt Kant mit Leibnitz vollkommen überein. Wenn also der Wahrheitsgrund der geometrischen Axiome die Anschauung ist: so

a. ist etwas deswegen nothwendig und allgemein wahr, weil

b. es an einem einzelnen, individuellen Object so und nicht anders vorgestellt wird.

Dieses ist ein Widerspruch! — Allein a und b widersprechen sich einander nicht; denn das einzelne und individuelle Object der reinen Anschauung ist nicht wie ein Object der empirischen Anschauung zufällig und ein solcher einzelner Gegenstand, der nicht für mehrere gültig wäre, sondern er ist durch die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit gegeben. Die Anschauung des Dreiecks überhaupt ist eine durch die Form der Sinnlichkeit, die wir den Raum nennen, mögliche Vorstellung, die aus der Anlage des Gemüths selbst erzeugt wird, und daher auch immer die nehmliche seyn muss. Alles was an dieser Vorstellung zufällig ist, und wodurch sie sich etwa von der Vorstellung eines andern Menschen vom Dreieck überhaupt, oder der Vorstellung des nehmlichen Menschen davon zu einer andern Zeit, unterscheiden möchte, gehört nicht zum Dreieck überhaupt. Eben daher kann

dasselbe auch nicht abgebildet werden, denn das Dreieck, das der Geometer, um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, aufs Papier zeichnet, ist ein empirisches, in allen Stücken ganz bestimmtes Dreieck; dahingegen in dem Dreieck überhaupt nichts weiter bestimmt ist, als die Zahl der Seiten. Aber die reine Anschauung gilt auch für alle Erfahrungsgegenstände, welche diese Form haben, denn diese Gegenstände bekommen diese Form durch die menschliche Fähigkeit, Gegenstände als äusserlich ausgedehnt anzuschauen, und sind die sinnlichen Eindrücke daher so beschaffen, dass sie sich in der Form eines Dreiecks ordnen, so müssen auch alle Eigenschaften des reinen Dreiecks, ausser den empirischen Bestimmungen seiner Form, an diesem Gegenstande zu finden seyn; weil diese Eigenschaften Gesetze sind, nach welchen das Gemüth anschauen muss, und es schauet an einem dreieckigen Gegenstande nichts anders als eine Form an, die, wenn sie für einen empirischen Gegenstand möglich, auch immer die nehmlichen jedem Dreieck zukommenden Eigenschaften haben muss. Die reine Anschauung ist also freilich als Anschauung einzeln und individuell, aber als reine Anschauung *a priori* ist sie nothwendig und allgemeingültig, und hat in so fern die Natur der Schemate oder reinen Bilder der Einbildungskraft, unter denen wir uns die allgemeinen sinnlichen Begriffe, z. B. ein Pferd überhaupt, einen Menschen überhaupt vorstellen; doch mit dem Unterschiede, dass diese letztern Schemate aus der Erfahrung entspringen, die erstern aber *a priori* aus der Sinnlichkeit des Menschen selbst, und zwar der Form derselben, unter der sie allein Eindrücke zu äussern Gegenständen erhalten kann (aus dem innern Quell des reinen Anschauens). Und folglich müssen nun die beiden Satze a und b so heissen:

a. Es ist deswegen etwas nothwendig und allgemein wahr, weil es

b. an dem einzelnen und individuellen Schema, welches die nothwendige und allgemeine Form solcher Anschauungen ist, so und nicht anders vorgestellt wird.

Und dieses ist kein Widerspruch. Man sehe auch den Art. Construiren, 6.

13. Schwabs Behauptungen sind eigentlich gegen Schulzens drei Sätze (Prüfung der Kant. Critik der rein. Vern. Königsb. 1792. 2 Th. S. 44. 45.) gerichtet:

a. Die Möglichkeit der geometrischen Objecte ist blofs durch die Anschauung gegeben;

b. die Gewifsheit der geometrischen Postulate und Axiome beruht blofs auf der Anschauung;

c. alle übrige Sätze der Geometrie lassen sich lediglich aus den geometrischen Postulaten und Axiomen herleiten, mithin beruhen sie auf eben der Anschauung wie diese. Was Schwab gegen den Satz a sagt, habe ich bereits widerlegt. Gegen b sagt er: Manche Axiomen der Geometrie sind sinnliche Anwendungen des Satzes des Widerspruchs, und das Princip der Congruenz der Figuren sei der versinnlichte Grundsatz der Identität; woraus erhelle, dafs, wenn wir den Raum hinlänglich analysiren und auf Begriffe reduciren könnten, alle geometrische Axiome sich in den Satz des Widerspruchs und der Identität würden auflösen lassen. Dies soll wohl heifsen, wir können den Widerspruch und die Identität hier nicht aus den Begriffen erkennen, sondern beides mufs uns in die Sinne fallen (das heifst aber, wir müssen sie anschauen). Hiermit wäre

alſo ſchon, unter dem Schein der Widerlegung, Kants Behauptung, daſs die mathematiſchen Sätze auf Anſchauungen beruhen, nur mit andern Worten, nehmlich ſtatt Anſchauung, Verſinnlichung geſetzt, zugegeben. Allein die ſynthetiſchen Urtheile würden dann wegfallen, wenn es der Satz des Widerſpruchs und der Identität wäre, der in manchen Axiomen und bei der Deckung der Figuren angeſchauet oder verſinnlicht wird? Antwort: der Satz des Widerſpruchs und der Identität betrifft gar nicht Dinge, ſondern Begriffe. Wenn ich z. B. zwei Zimmer ausmeſſe und ſo durch eine empiriſche Operation finde, daſs ſie beide gleich groſs ſind und gleiche Figur haben, ſo kann ich darum nicht ſagen, es wird mir hier der Grundſatz der Identität verſinnlicht. Denn dieſe Zimmer ſind ja darum nicht die nehmlichen, weil ſie congruent ſind. Begriffe aber ſind die nehmlichen, wenn ſie identiſch ſind. Bei der reinen Anſchauung des Raums ſind zwei Triangel, die ſich decken, zwar ein und derſelbe Triangel, aber wenn ich ſie in zwei verſchiedenen Stellen des Raums denke, doch numeriſch verſchieden. Daher kann ich die congruenten Triangel der Mathematik nicht identiſche Triangel nennen. Das Decken der Figuren iſt eine Art reiner Conſtruction in der Geometrie, durch welche die ſynthetiſchen Sätze der Congruenz möglich werden; aber dieſes führt darum nicht unwiderſtehlich auf den Gedanken, daſs wenn wir den Raum auf Begriffe reduciren könnten, ſich dieſe Begriffe in identiſche und die geometriſchen Axiome in den Satz der Identität würden auflöſen laſſen. Identiſche Begriffe ſind vollkommen die nehmlichen, nur daſs ſie zu verſchiedenen Zeiten gedacht werden; congruente Figuren wären die nehmlichen, wenn ſie nicht in verſchiedenen Stellen des Raums vorgeſtellt würden, und alſo nicht numeriſch verſchieden wären. Der Satz des Widerſpruchs aber iſt noch weniger als der der

Identität in den geometrischen Axiomen versinnlicht. Wir wollen Schwabs Beispiel zum Beweise nehmen. Zwischen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie. Man versuche es nur, sagt Schwab, zwischen zwei Puncten sich zwei gerade Linien vorzustellen, so wird man finden, dass solches unmöglich ist. So weit ist alles richtig. Schwab beruft sich hier selbst auf die Anschauung, und die Unmöglichkeit lehrt, dass diese Anschauung *a priori* ist, es ist unserm Anschauungsvermögen unmöglich. Nun setzt er aber noch hinzu: wenn man sich zwei Linien zwischen den beiden Puncten vorstellen wollte, so würde man finden, dass man die eine davon, oder beide, als nicht gerade, mithin etwas Widersprechendes denken müsste. Allein Schwab verwechselt hier das Widersprechende und das Gegentheil einer Vorstellung mit einander. Ich muss mir das Gegentheil von einer geraden Linie denken, um mir zwei Linien zwischen zwei Puncten vorzustellen; ich würde mich aber nicht etwas Widersprechendes (logisch Unmögliches), sondern Nichtanschaubares (real Unmögliches) mir vorzustellen bestreben, wenn ich mir zwei gerade Linien zwischen zwei Puncten vorstellen wollte. Denn Widerspruch ist die Beilegung eines Prädicats, welches das Gegentheil von etwas im Subject, welches aber ein Begriff seyn muss, ist. Dass der Raum zwischen zwei Puncten nun so beschaffen seyn soll, dass zwei gerade Linien in demselben möglich sind, kann nicht ein Widerspruch heissen. Es würde ein Widerspruch seyn, wenn ich sagte: In dem Raume, welcher so beschaffen ist, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie in ihm möglich ist, sind zwei gerade Linien zwischen diesen zwei Puncten möglich. Allein in unserm Beispiel ist der Gegenstand des reinen Anschauens selbst nicht der Begriff von ihm. Wenn ich von diesem Gegenstande etwas behaupte, was der Beschaffenheit desselben entgegen ge-

ſetzt iſt, ſo iſt in meiner **Behauptung** kein Widerſpruch. Nur das Ding ſelbſt, der Gegenſtand iſt ganz anders, als es das Prädicat ausſagt, das ich mit **meinem Begriffe** von dieſem Gegenſtande verknüpfen will. Mein Begriff, **der noch beſchränkt iſt**, läſst dieſe Verknüpfung zu, weil in demſelben kein Merkmal iſt, von welchem das Prädicat das Gegentheil wäre, es läſst ſich wohl denken. Aber mein Begriff von dem Dinge (dem Raum zwiſchen zwei Puncten) **wird erweitert**, wenn mich die Anſchauung lehrt, daſs ſich das Prädicat (**zwei gerade Linien** zwiſchen den beiden Puncten) von ihm nicht prädiciren läſst. Und wenn ich **nun** von meinem **Subject**, **das dieſen erweiterten Begriff** enthält, das Prädicat prädiciren wollte, ſo entſtände der Widerſpruch. **Schwab** iſt hier von der Vorſtellung irre geführt worden, daſs alles, was **unmöglich** iſt, ſich **widerſprechen** ſoll, und die ſinnliche Vorſtellung (die Anſchauung) die verworrene Vorſtellung deſſen ſei, was allein der Verſtand durch Begriffe deutlich erkenne. Allein bloſs das **logiſch Unmögliche** widerſpricht ſich, das **real Unmögliche** darf ſich eben nicht widerſprechen. Es iſt uns möglich, einen Gegenſtand zu denken, (logiſche Vorſtellung davon zu machen), der ſich nirgends (an keinem Ort im Raume) befände, hierin liegt alſo kein Widerſpruch, und wir denken uns Gott wirklich ſo; aber es iſt uns unmöglich, uns eine reale Vorſtellung davon zu machen, weil unſre Art realer Vorſtellungen (ſinnlicher Anſchauungen) auf Gott nicht anwendbar iſt, nicht aber weil es für uns ein Widerſpruch iſt, uns unter Gott einen realen Gegenſtand vorzuſtellen. Denn das hieſse, Gott ſei ein Unding. Sinnliche Vorſtellungen ſind aber ſo wenig verworrene Vorſtellungen, daſs ſie im Gegentheil oft **weit mehr** Klarheit und Deutlichkeit haben als Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe. Sie ſind ein eigener Quell von Erkenntniſſen. Dies

lehrt die Mathematik, deren Evidenz eben auf diesen Anschauungen beruhet, in welcher Evidenz es ihr die Philosophie aus Mangel der Anschauungen, mit aller Deutlichkeit der Begriffe, doch nicht nachthun kann. Uebrigens hat Schwab nicht bedacht, daſs er die Sätze der Mathematik auf seinem Wege, nicht von den Sätzen des Widerspruchs und der Identität ableitet, sondern daſs er diese logischen Sätze an den Constructionen der Geometrie anschauet, folglich von ihnen ableitet. Er erkennt also die Sätze der Geometrie nicht aus diesen logischen Sätzen, sondern findet diese letztern nur in den Sätzen der Geometrie wieder, wodurch er folglich die Frage nicht auflöset: wie ist reine Mathematik möglich? Aber noch weit weniger glückt es Schwab, wenn er den Unterschied zeigen will zwischen den geometrischen Axiomen und den gleichfalls als wahr anerkannten Erfahrungssätzen. In dem Satz, einige Steine sind nicht schwer, soll kein Widerspruch stecken, und doch ist der Satz falsch. Das soll daher rühren, daſs wir uns bei diesem Satz erst besinnen müssen, ob er nicht möglich sei; bei dem geometrischen Satz aber gar keine Möglichkeit sei, das Gegentheil zu denken. Worauf soll denn die Falschheit jenes Satzes beruhen? giebt es also nicht noch einen andern Quell der Erkenntniſs der Wahrheit als den Satz des Widerspruchs? und was ist das sonst als Anschauung? Aber freilich raubt sich Schwab diesen Quell selbst, wenn er den Unterschied zwischen Leibnitzens und Kants Theorie bloſs in den Ausdrücken sucht, und Kant das traurige Geschäft zutheilt, daſs er bloſs statt: das Gegentheil läſst sich nicht denken, sage: das Gegentheil läſst sich nicht anschauen. Schwab will daher eine Vereinigung zwischen beiden dadurch stiften, daſs man sagen soll: das Gegentheil läſst sich nicht vorstellen; gleichsam als wenn die Naturforscher sagen wollten, wir wollen uns nicht weiter darum streiten,

ob ein Spitz und ein Pudel verſchieden ſind, wir wollen lieber, um allem Streit ein Ende zu machen, dieſe Namen wegwerfen, und ſie beide Hunde nennen. Wenn Schwab hinzuſetzt: um dergleichen Diſtinctionen hat ſich freilich Euklid wenig bekümmert, ſo wundert man ſich, wie die Partheilichkeit für das gewohnte Syſtem ſo verblenden kann, daſs ein ſolcher Mann dasjenige für leere Diſtinctionen hält, wodurch uns das ganze Erkenntniſsvermögen aufgedeckt wird; und lieber annimmt, daſs z. B. die empiriſche Anſchauung einer Pyramide durch die äuſsern Sinne, die mathematiſche oder reine Anſchauung derſelben durch die reine Einbildungskraft, und den Begriff derſelben, welcher durch Merkmale gedacht wird, ohne ſich die Pyramide bildlich vorzuſtellen, zu unterſcheiden, ſei unnütz und verdiene keine Achtung (eine Diſtinction, um die ſich Euklid wenig bekümmerte), als daſs er den Irrthum aufgiebt, die Principien der Logik (der Satz des Widerſpruchs und der Identität) reichen hin, die Geometrie hervorzubringen.

So, ſagt Schwab, verhalte ſichs auch mit den geometriſchen Poſtulaten (daſs ſie nehmlich bloſs auf den logiſchen Principien beruhen). „Wenn Euklid poſtulirt: eine gerade Linie ins Unendliche zu verlängern, ſo ſieht jeder, daſs hier nichts Unmögliches gefordert wird.“ Aber eben daſs es ein jeder ſieht, d. i. anſchauet, behauptet Kant; durch bloſses Denken der Begriffe von gerader Linie, verlängern und dem Unendlichen, würde wohl Niemand die Möglichkeit dieſes Poſtulats herausklauben, man muſs ſich die Sache in der Anſchauung vorſtellen. Es hilft nichts, daſs Schwab ſagt, die Sache läſst ſich denken, anſchauen, vorſtellen, wie man will. Sie läſst ſich denken, das iſt wahr, denn es liegt kein Widerſpruch in den Begriffen, ſie iſt logiſch möglich; aber daraus folgt doch noch

nicht, daſs ſie geometriſch möglich iſt; denn ſonſt wären ja alle Aufgaben der Geometrie, deren Auflöſung eben die geometriſche Möglichkeit der Objecte zeigen ſoll, ganz unnütz, ſo bald man nur einſahe, daſs kein Widerſpruch zwiſchen den Begriffen des Objects wäre. Die Poſtulate der Geometrie ſind aber die Grundaufgaben derſelben, die axiomatiſchen Aufgaben, die allen Auflöſungen der übrigen Aufgaben zum Grunde liegen, und deren Auflöſung nicht weiter gezeigt, ſondern durch die unmittelbare Anſchauung (nicht durch die Vorſtellung überhaupt, ſondern ſchematiſche Vorſtellung) erkannt werden kann. Wenn aber Schwab ſagt: nur muſs man nicht behaupten, daſs eine jede gerade Linie ſich ins Unendliche verlängern laſſe, weil man ſich eine einzelne gerade Linie als ins Unendliche fortgehend vorſtellen könne: ſo hat er recht, wenn von einer empiriſchen Linie, z. B. durch Kreide auf der Tafel, die Rede iſt, aber unrecht, wenn von der ſchematiſchen Linie die Rede iſt, die ſich der Geometer vorſtellt, nicht denkt, ſondern anſchauet; denn dieſe gilt allerdings für jede (geometriſche und empiriſche) gerade Linie, weil ſie reine Form des Anſchauens ſelbſt iſt, der alles, was in der Geometrie und Natur gerade Linie iſt, unterworfen iſt. Woran ſieht denn aber Schwab, daſs hier nichts unmögliches gefordert wird, und daſs dies Sehen für jede einzelne gerade Linie gelte?

Kant, ſagt Schwab, müſſe ſeine Theorie von den ſynthetiſchen Urtheilen ſehr ſchwankend und undeutlich vorgetragen haben, weil Schulz den Wahrheitsgrund der geometriſchen Axiome und Poſtulate in das Anſchauliche ihrer Begriffe ſetze, Andere hingegen die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben keinesweges auf das Anſchauliche ihrer Begriffe, ſondern darauf gründen, daſs letztere *a priori* ſeyn. Ob Kant

ſeine Theorie ſchwankend und undeutlich vorgetragen habe, das konnte ja Schwab aus K. Schriften ſelbſt ſehen, zu dieſer Behauptung bedurfte es ja ſolcher Prämiſſen nicht, aus welchen die Conſequenz in Schwabs Schluſsſatz zu zeigen ſchwer werden möchte. Zwiſchen jenen beiden Behauptungen der kritiſchen Philoſophen iſt nicht der mindeſte Widerſpruch (wie Schwab ihnen vorwirft); denn Schulz ſagt: die Wahrheit der geometriſchen Axiome und Poſtulate beruhet auf Anſchauungen, und das iſt richtig; die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Axiome und Poſtulate iſt ja aber nicht ihre Wahrheit, ſondern eine Beſchaffenheit ihrer Wahrheit; denn empiriſche Wahrheit iſt doch auch Wahrheit, ohne darum nothwendig und allgemein zu ſeyn. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit der geometriſchen Anſchauung nun beruhet darauf, daſs nicht die Begriffe, ſondern dieſe geometriſchen Anſchauungen *a priori* ſind. Wo iſt nun hier ein Widerſpruch?

Um Schulzens dritten Satz zu entkräften, giebt Schwab zu, daſs Euklides aus den wenigen geometriſchen Axiomen und Poſtulaten, die an der Spitze ſeiner Elemente ſtehen, das ganze Gebäude der Geometrie errichtet habe; allein, behauptet er, er habe dieſe Materialien vermittelſt anderer Axiome von unſinnlicher Natur bearbeitet. Die Antwort hierauf findet man im Art. Euklides, 4. ff. Man wird daſelbſt ſehen, daſs dieſe Axiome nicht ganz unſinnlicher Natur und anſchauungslos ſind; und daſs ſie auch nicht der (materielle) Grund ſind, warum die geometriſchen Sätze allgemein und nothwendig ſind. Wenn Schulz ſagt, daſs die Geometrie lediglich auf der Anſchauung beruhe, ſo will er offenbar damit nicht die Grundſätze und Regeln des Denkens überhaupt, die in allen Wiſſenſchaften gültig ſind, ausſchlieſsen. Denn daſs in der Geometrie gedacht, und daſs in derſelben nach den

Grundsätzen und Regeln der Logik gedacht werden muss, versteht sich ja von selbst. Mit dem Kitt des Satzes des Widerspruchs allein würde Schwab (um sein eigenes Gleichniss zu gebrauchen) wahrlich die Steine und das Gebäude der Geometrie nicht darstellen, wenn nicht der Stoff, die Materie dazu durch die Anschauung gegeben würde.

14. Schwab behauptet endlich auch von den Sätzen der Arithmetik, dass sie, z. B. $1 + 1 = 2$ nicht synthetisch, sondern offenbar identisch wären. Die Widerlegung dieser Behauptung findet man im Art. Analytisches Urtheil, 16. Die Arithmetik soll, nach Schwab, vorzüglich die Kantische Behauptung, dass der Wahrheitsgrund der ganzen Mathematik die sinnliche Anschauung sei, umstossen. Kant, meint er, müsse selbst zugeben, dass die Einheit, da sie sich in der Tafel der Kategorien als ein Stammbegriff des Verstandes befinde, ein ganz unsinnlicher Begriff sei; folglich müsse es auch $1 + 1 + 1$ . . . . . , d. h. jede Zahl seyn. Die Widerlegung dieses Einwurfs findet man im Art. Grösse, 3. ff. Was Schwab davon sagt, dass wir uns die Wahrheit des Satzes $1 + 1 = 2$ auf einmal, ohne Succession vorstellen, findet seine nähere Bestimmung im Art. Grösse, 5. Auch findet man daselbst, warum die Zeit nur der Wahrheitsgrund der arithmetischen und nicht auch der geometrischen Sätze ist. Es ist übrigens sehr ungerecht, wenn Schwab, weil er diese Kantischen Theorien nicht gehörig kennt, ausruft, so willkührlich und unzusammenhängend ist alles in dieser Theorie; aber es ist nicht bloss ungerecht gegen Kant, sondern beleidigend für alle, die aus Einsicht seine Theorie verstehen, und sich von ihrer ewig unumstösslichen Wahrheit überzeugt haben; es ist eines ruhigen Wahrheitsforschers, dem es bloss um Wahrheit, und

nicht um Rechthaberei zu thun ist, ganz unwürdig, zu sagen: dass die Kantische Behauptung in der Geometrie für oberflächliche Köpfe noch einen Schein habe. Die Nachwelt wird einst in der Geschichte der Philosophie, wenn die Parteisucht nicht mehr mit sprechen wird, entscheiden, auf welcher Seite die Untersuchungen oberflächlich waren: traurig genug für die unterliegende Partei, wenn diese Nachwelt den Ausspruch bestätigen sollte, dass jede oberflächliche Untersuchung auch einen oberflächlichen Kopf voraussetze. Uebrigens geben wir zu, dass es für einen Verstand, der nicht an die Bedingung der Zeit gebunden ist, keine Arithmetik gebe, und fragen nur, wozu es in dem göttlichen Verstande eine Zahl und eine Arithmetik geben soll, wenn er doch nicht zählt, wie alle Philosophen bisher sollen zugegeben haben? Wir freuen uns, dass der neuern Philosophie (wie Schwab spottend sagt) eine solche Behauptung von Gott vorbehalten war; wehren es aber auch Niemanden, zu glauben, dass es im göttlichen Verstande Zahlen und eine Arithmetik gebe, wahrscheinlich um sich die Grösse und Anzahl der erschaffenen Dinge, ohne Succession (successive Anwendung der Einheit oder des Maasses) (also ohne sie zu zählen und auszurechnen, das heisst doch wohl, ohne Arithmetik) auf einmal vorzustellen. Was mit irgend einem Gesetz des Subjects nicht übereinkömmt, überschreitet ja darum nicht alle Einsicht und Erkenntniss überhaupt (S. III. §. 1. *)).

15. Die Vernunft hat vermittelst der Mathematik grosses Glück gemacht (C. 752.); denn sie hat, ohne dass die Erfahrung, als Erkenntnissquelle, dazu etwas hergegeben hätte, eine Menge von Wahrheiten gänzlich *a priori*, und mit unverkennbarer Evidenz, welche auch die späteste Nachkommenschaft noch anerkennen wird, aufge-

ſtellt. Man hat dieſes mit Recht der Methode in der Mathematik zugeſchrieben, allein die Methode iſt es doch nicht allein, die dieſes vermag, ja ſie iſt auſser der Mathematik nicht einmal anwendbar, wie die Verunglückung derſelben in der Philoſophie uns durch die Erfahrung gelehrt hat. Aber der Hauptgrund des Glücks der Vernunft vermittelſt der Mathematik iſt und bleibt der, daſs dieſe alle ihre Begriffe auf Anſchauungen bringen, und dieſe *a priori* geben kann. Dadurch wird die Mathematik, ſo zu reden, Meiſter über die Natur, indem ſie derſelben Geſetze vorſchreibt, nach welchen ſich die ganze Natur ohne Ausnahme richten muſs. Es fehlt uns eigentlich noch an einer Philoſophie der Mathematik, die unter dem Namen einer Metaphyſik derſelben wohl auftreten dürfte, trotz allem Spott, den ſich Käſtner, der nicht verſtand, was damit gemeint war, darüber erlaubte. In dieſer Metaphyſik, welche zu liefern wahrlich kein leichtes Geſchäft ſeyn möchte, müſste das, was in dieſem Artikel nur kurz angegeben iſt, weiter ausgeführt, und inſonderheit der ſpecifiſche Unterſchied des Vernunftgebrauchs in der Mathematik von dem in der Philoſophie, der vor Kant Niemanden in Sinn und Gedanken kam, weiter auseinander geſetzt werden.

16. Was die Methode der Mathematik betrifft, ſo beruhet die Gründlichkeit dieſer Wiſſenſchaft auf

a. Definitionen, ſ. Begriff, 11.

b. Axiomen, ſ. Axiomen; und

c. Demonſtrationen, ſ. Demonſtration.

Ohne dieſe kann man in der Mathematik nichts ausrichten, und der vermeintliche Philoſoph, der nach philoſophiſcher Methode, durch Analyſirung und Eintheilung der Begriffe, durch

Erläuterung und Belegung mit Beiſpielen, durch Abſtraction von allem Empiriſchen, kurz durch bloſse Behandlung der Begriffe ohne Conſtruction und Anſchauung etwas ausrichten wollte, würde ein bloſses Geſchwätz erregen. Die Methode der Mathematik iſt auch in folgenden Stücken ſehr von der in der Philoſophie unterſchieden:

a. Die Mathematik ſchickt die Definition voran, und giebt dadurch den Begriff; in der Philoſophie iſt der Begriff gegeben, daher macht die Definition (beſſer vollſtändige Expoſition) den Beſchluſs der ganzen Unterſuchung, ſ. Expoſition, 21. ff. Mathematiſche Definitionen können niemals irren. Philoſophiſche Definitionen ſind dem Irrthum unterworfen. Man nehme z. B. die erſte Definition im Euklides: ein Punct iſt, was (im Raum *)) keine Theile hat; und die erſte Erklärung in Baumgartens Metaphyſik (§. 8.): eine Sache (Etwas, Möglich) iſt, was nicht Nichts iſt, was vorgeſtellt werden kann, was keinen Widerſpruch enthält. Dort wird der Begriff des Puncts durch die Definition zuerſt gegeben. Euklides macht ſich ſeinen Begriff und will ſagen: ſtelle dir vom Raum etwas vor, was gar nicht ausgedehnt iſt, nichts mehr und nichts weniger, das nenne ich einen Punct. Mit der Erklärung des Begriffs einer Sache verhält es ſich anders, denn dieſer Begriff iſt ſchon da, und es fragt ſich, was iſt das Merkmal, woran ſich Etwas von Nichts, das Mögliche vom Unmöglichen, ein Ding vom Undinge unterſcheidet? In der mathematiſchen Definition hebt Euklides aus der reinen Vorſtellung des Raums etwas aus, und benennt es; in der philoſophiſchen, will Baumgarten es auch ſo ma-

*) *In quantitate continua*, ſagt Clavius.

chen, und setzt daher auch die Benennung hinter die Erklärung; denn er sagt eigentlich, was nicht Nichts ist u. s. w. ist Etwas u. s. w. Allein das hilft ihm nichts. Der Begriff ist darum doch eher da, als die Erklärung. Denn Sachen, Etwas, das Mögliche ist da, aber der Punct entsteht erst für die reine Einbildung, wenn ich mir vom Raum etwas, das nicht aus Theilen besteht, vorstelle. Unrichtig kann daher eine mathematische Definition nicht seyn, weil der Mathematiker blofs angiebt, was man sich vorstellen soll; der Philosoph aber kann eine unrichtige Erklärung geben, weil er den Begriff nicht macht, vielmehr angiebt, nicht was er in ihm gedacht haben will, sondern was er enthält. Uebrigens kann die mathematische Definition eben sowohl als die philosophische in Ansehung der Präcision fehlerhaft seyn. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie: dafs sie eine krumme Linie sei, deren Puncte alle von einem einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abstehen (*Ozanam Cours de Mathematique T. III. Def. XIX.*), diesen Fehler, denn krumm (d. i. kein Theil von ihr gerade) ist eine unnöthige Bestimmung in dieser Definition. Dafs nehmlich die Kreislinie krumm sei, ist ein Zusatz zu der Definition, der aus ihr gefolgert wird, und bewiesen werden mufs. Die philosophischen Definitionen sind alle analytisch. Alle Definitionen sind entweder synthetisch oder analytisch. Eine synthetische Definition entsteht dadurch, dafs ich mir den Begriff aus seinen Merkmalen selbst zusammen setze, und so ihn mache. Alle Definitionen der Mathematik sind daher synthetisch, denn der Mathematiker macht sich seinen Begriff erst willkührlich und benennt ihn dann. Eine Definition ist aber analytisch, wenn der Begriff schon da ist, gegeben ist, und so die Merkmale, die in demselben gedacht werden sollen, erst aufgefunden werden müssen. Dies ist nun der Fall

mit allen philofophifchen Begriffen (L. 217.). Diefe find gegeben, und alle gegebenen Begriffe, fie mögen *a priori* oder *a pofteriori* gegeben feyn, können nur durch Analyfis definirt werden, d. h. man kann fie nur dadurch deutlich machen, dafs màn die Merkmale derfelben fucceffiv auffucht und klar macht. Werden alle Merkmale aufgefunden und klar gemacht, fo wird der Begriff vollftändig deutlich; bringt man auch nicht zu viel Merkmale in die Erklärung, fo ift fie präcis, und eine wahre Definition. Allein man kann durch keine Probe gewifs werden, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollftändige Analyfe erfchöpft habe, ob alfo die Erklärung nicht der Ausführlichkeit ermangele, die doch das Wefentliche einer Definition ausmacht, folglich find alle analytifche, und damit alle philofophifche Erklärungen unficher, und die Methode der Mathematiker im Definiren läfst fich in der Philofophie nicht nachahmen (L. 219. f. C. 759. M. I. 876.). So zeigt fich z. B. wirklich, dafs Baumgartens Erklärung des Dinges, worunter er doch nicht blofs ein logifches Ding, d. i. einen Begriff, fondern ein reales Ding, ein wirkliches, aufserhalb dem Denken befindliches, Etwas verftand, fehlerhaft ift. Denn er hat wirklich nur das logifche Ding erklärt, f. Ding.

b. Die Mathematik ift der Axiomen fähig, die Philofophie nicht, f. Axiomen.

c. Die Mathematik enthält Demonftrationen, die Philofophie nicht, f. Demonftration. Die Mathematik hat alfo einen Vorzug, den fich die Philofophie nicht anmafsen kann (C. 763.), f. Difciplin, 5.

17. Die angewandte Mathematik hat

keine andern Grenzen, als die Natur felbft, deren Erkenntnifs unerfchöpflich ift, und kann fo viel Wiffenfchaften enthalten, als es Gegenftände giebt, die fich durch Conftruction der Begriffe beftimmen laffen. Der gewöhnlichften Gegenftände diefer Art find drei: die Kräfte und Bewegungen der Cörper, das Licht und die Himmelscörper. Nach diefen zerfällt die angewandte Mathematik beim gewöhnlichen Vortrage in die drei Hauptabfchnitte, die mechanifchen, optifchen und aftronomifchen Wiffenfchaften. Jeder Theil enthält wiederum mehrere Theile. So wie fich aber unfere Kenntniffe der natürlichen Dinge immer vervielfältigen, fo finden fich auch von Zeit zu Zeit neue Gegenftände der mathematifchen Betrachtung und neue Theile der angewandten Mathematik. Dies fagt fchon Baco (*De augment. fcientiar. l. III. c.* 6.) vorher: fo wie die Phyfik fich täglich erweitern und neue Grundfätze ans Licht bringen wird, fo wird auch die Mathematik in vielen Dingen neue Bemühungen bedürfen und es werden mehrere Theile der angewandten Mathematik entftehen. So haben zu dem Syftem der angewandten Mathematik Wolf die Aerometrie, Euler die Mufik, Lambert die Pyrometrie, Bouguer und Lambert die Photometrie hinzugefetzt.

13. Kant behauptet mit Recht:

dafs in jeder befondern Naturlehre nur fo viel eigentliche Wiffenfchaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ift (N. VIII.).

Diefen Satz beweifet er fo:

Eigentliche Wiffenfchaft kann nur diejenige Erkenntnifs genannt werden, deren Gewifsheit

apodiktisch ist. Apodiktische Gewisheit ist eine solche, welche das Bewusstseyn der Nothwendigkeit bei sich führt (N. V.). Diejenige Erkenntnifs, die das Bewusstseyn der Nothwendigkeit bei sich führt, muss *a priori* seyn. Eine Wissenschaft der Natur, welche *a priori* ist, heisst reine Naturwissenschaft. Also bedarf alle eigentliche Naturwissenschaft einen reinen Theil (N. VI. IX.). Dieser reine Theil muss dem empirischen Theil der Naturerkenntniss zum Grunde liegen, d. i. er muss die Principien *a priori* aller Erklärungen der empirischen Naturdinge enthalten, und also eine Erkenntniss der Naturdinge *a priori* enthalten (N. IX.).

Nun heisst etwas *a priori* erkennen, es aus seiner blossen Möglichkeit erkennen, d. i. dass es den Gesetzen der Anschauung und der Verstandesbegriffe gemäss ist.

Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, d. i. wirklicher Individuen (s. Individuum) kann aber nicht aus ihren blossen Begriffen erkannt werden. Denn aus dem blossen Begriff kann zwar die logische Möglichkeit, die Möglichkeit des Gedankens, dass er nehmlich sich selbst nicht widerspreche, aber nicht die reale Möglichkeit, die Möglichkeit des Gegenstandes des Gedankens, des wirklichen Naturdinges, welches ausser dem Gedanken (als existirend) gegeben werden kann, erkannt werden.

Zur Erkenntniss der Möglichkeit bestimmter Naturdinge wird also Anschauung erfordert; und sind diese Naturdinge *a priori*, Anschauung *a priori* durch Construction seines Begriffs.

Nun ist die Vernunfterkenntniss durch Construction der Begriffe, vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori*, Ma-

thematik. Alſo kann in jeder beſondern Naturlehre, d. i. Naturlehre über beſtimmte Naturdinge, nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten ſeyn, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.).

19. Die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander ſind bis jetzt der Anwendung der Mathematik auf ſie unfähig, denn es läſst ſich für ſie bis jetzt noch kein Begriff ausfinden, der ſich conſtruiren lieſse; folglich iſt die Chemie bis jetzt noch keine eigentliche Wiſſenſchaft (N. X.). Die Mathematik iſt ferner auf die Phänomene (Erſcheinungen) des innern Sinnes nicht anwendbar, man müſste denn allein das Geſetz der Stetigkeit (Continuität) in dem Abfluſs der Veränderung im innern Sinn in Anſchlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung unſrer Erkenntniſs der Phänomene des innern Sinnes ſeyn würde, die ſich zu der Mathematik der Körperlehre, wie die Lehre von den Eigenſchaften der geraden Linien (des Raums nach Einer Dimenſion) zur ganzen Geometrie (der Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften des Raums nach allen drei Dimenſionen) verhalten würde. Die Seelenlehre kann alſo keine eigentliche Wiſſenſchaft werden, ob ſie wohl zur Naturlehre gehört, und Naturlehre der Phänomene des innern Sinnes iſt (N. X. f.). S. übrigens Körperlehre.

20. Hieraus läſst ſich nun zweierlei erklären, einmal, warum das Feld der angewandten Mathematik ſo groſs, und zweitens, welches die Grenzen zwiſchen der angewandten Mathematik und der Erfahrungsphyſik oder empiriſchen Naturlehre ſind. Die angewandte Mathematik iſt aus zwiefachem Grunde unerſchöpflich. Alle Anſchauung, reine ſowohl als empiriſche, iſt unerſchöpflich: die reine Mathematik, deren Anwendung auf empiriſche Ge-

genſtände die angewandte Mathematik iſt, bietet daher eben ſowohl eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anſchauungen an, als die empiriſche Naturlehre. Daher können wir in der angewandten Mathematik, theils wegen der Unerſchöpflichkeit reiner Anſchauungen, die ſie anwendet, theils wegen der Unerſchöpflichkeit der empiriſchen Gegenſtände, auf die jene angewandt werden können, niemals zur abſoluten Vollſtändigkeit gelangen, ſondern die angewandte Mathematik kann eben ſo, wie die reine Mathematik und empiriſche Naturlehre ins Unendliche erweitert werden (N. XV.).

21. Es iſt ſchwer, die Grenzen zu beſtimmen, welche die angewandte Mathematik von der empiriſchen Naturlehre ſcheiden. Viele ältere Lehrbücher der Phyſik tragen faſt nichts als mathematiſche Lehren vor, und vernachläſsigen darüber nicht nur die chemiſchen Unterſuchungen, ſondern auch die eigentliche Betrachtung der wirklich exiſtirenden Natur. Lorenz (Elemente der Mathematik, 2. Ausgabe, 2. Th. 1. Abth. S. XII. ff.) hat dieſe Grenzen ſehr richtig angegeben, aber nur aus dem von Kant aufgefundenen eigenthümlichen Charakter der Mathematik, daſs ſie Erkenntniſs durch Anſchauung *a priori* iſt, kann es bewieſen werden, daſs dieſe Grenzen die allein richtigen ſind. Alles nehmlich, was durch reine Anſchauung vermittelſt der Conſtruction *a priori* erkannt werden kann, gehört für die Mathematik. Aber alles, was *a priori* iſt, iſt eben darum allgemeingültig und nothwendig. Was hingegen durch empiriſche Anſchauung vermittelſt der bloſſen Erfahrung, unter Anwendung jener allgemeinen und nothwendigen Geſetze, oder auch ohne ſie, erkannt wird, und eben daher zufällig und durchgängig empiriſch beſtimmt iſt, alſo die Erkenntniſs, nicht der allgemeingültigen Schematen oder reinen Anſchauungen des Empiriſchen

der Erfahrungsgegenſtände, ſondern dieſes Empiriſchen ſelbſt, iſt der Gegenſtand der Phyſik oder empiriſchen Naturlehre. Die empiriſche Naturlehre wendet alſo die Lehrſätze der Mathematik auf die beſondere Beſchaffenheit der empiriſchen Gegenſtände an, und entlehnt dazu aus der angewandten Mathematik das allgemeine Geſetz, um den beſondern Fall in der Natur darunter zu bringen, und ihn daraus, ſo weit mathematiſche Lehren dazu zureichen, zu erklären. Geſetzt alſo, es ſei ein gewiſſer Stoff durch den Sinn gegeben, z. B. das Undurchdringliche im Raume überhaupt oder die Materie, und ſeine Eigenſchaften, Schwere, Gewicht, oder auch beſondere Materien, das Waſſer, die Luft, das Licht, der Ton u. ſ. w. ſo unterſucht die Mathematik das, was ſich davon conſtruiren läſst, alſo was ſich in der reinen Anſchauung von dieſem empiriſchen Datum ganz allgemein für alle mögliche Erfahrungsfälle erkennen läſst, z. B. das Gleichgewicht, den Schwerpunct, die Friction, die Schwere und das Gewicht bei flüſſigen Cörpern überhaupt u. ſ. w. So iſt die Lehre vom reinen Hebel Mathematik, die Anwendung dieſer Lehre auf die Bewegungen der Gliedmaſsen, und der durch ſie zu überwältigenden Laſten vermittelſt der Muskeln, Phyſik.

22. Der Urſprung mathematiſcher Kenntniſſe iſt ohne Zweifel ins höchſte Alterthum zu ſetzen. Wahrſcheinlich brachten Bedürfniſs und Nothwendigkeit zuerſt techniſche Erfindungen hervor, durch welche nachher ſcharfſinnige Köpfe auf die allgemeinen theoretiſchen Sätze gebracht wurden. Nach den Zeugniſſen der Alten ſoll dies zuerſt bei den Phöniciern und Aegyptiern geſchehen ſeyn; jenen ſchrieb man nach dem Strabo (*Geogr.* l. XVII.) die Erfindung der Rechenkunſt, dieſen nach dem Herodot, Plato und Ariſtoteles die Entdeckung der Geometrie zu. Ariſtoteles

(*Metaph.* I, 1.) leitet den Urſprung der Theorie der Geometrie aus dem geſchäftsloſen und ganz der Betrachtung gewidmeten Leben der ägyptiſchen Prieſter her. Aus Aegypten brachten Thales und Pythagoras die mathematiſchen Kenntniſſe nach Griechenland. Plato und ſeine Schule haben inſonderheit die Geometrie erweitert, und nach derſelben haben ſich die Alexandriniſchen Gelehrten groſse Verdienſte um die mathematiſchen Wiſſenſchaften erworben, ſ. Euklides. Die griechiſchen Entdecker in der Mathematik oder auch berühmte Schriftſteller dieſes Zeitraumes ſind auſser dem Euklides vornehmlich Hypſikles, Archimedes, Apollonius, Diophantus, Pappus, Theon, Ptolemäus, Theodoſius und Proklus. Im mittlern Zeitalter erhielten ſie die mathematiſchen Wiſſenſchaften bei den Arabern oder Saracenen, denen wir die Ueberlieferung dieſer Kenntniſſe an den Occident nebſt verſchiedenen Erweiterungen der Wiſſenſchaft ſelbſt zu verdanken haben. Sie überſetzten die Werke des Euklides, Archimedes, Apollonius u. a. m. in ihre Sprache, commentirten über dieſelben, gaben der Trigonometrie eine beſſere Geſtalt, und führten in die Rechenkunſt die von den Indianern entlehnte Bezeichnung mit zehn Ziffern ein, welche der neuern techniſchen Arithmetik ſo groſse Vorzüge vor der alten verſchafft hat. Auch brachten ſie es zuerſt zu einiger Vollkommenheit in der Algebra Im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert erwachte das Studium der mathematiſchen Wiſſenſchaften in den occidentaliſchen Ländern. Leonhard von Piſa und Lucas von Burgo machten die Algebra bekannter, welche in Italien durch Tortolea, Cordan, Bambelli, und in Frankreich durch Viéta anſehnliche Erweiterungen erhielt. Purbach, Regiomontan, Rhäticus, Neper, Kepler und Cavalleri zeichneten ſich ebenfalls durch ihre Erfindungen und

neuen Methoden aus. Nachdem Harriot in England die Buchstabenrechnung ansehnlich erleichtert und erweitert hatte, wandte Descartes dieselbe sehr glücklich auf die Geometrie an. Fermat, Wallés, Barrow, Gregory bereicherten die Arithmetik und Geometrie mit einer Menge neuer Methoden und Entdeckungen; Leibnitz und Newton endlich erfanden die Rechnung des Unendlichen. Dieser Theil der höhern Mathematik und vorzüglich der Integralrechnung ist seitdem durch die Bernoullis und Euler ungemein erweitert worden. Ein grosses Verdienst um die Ausbreitung der mathematischen Wissenschaften haben sich die Neuern durch Abfassung guter Lehrbücher erworben. Johann Christoph Sturm, Christian Freiherr von Wolff, Hausen, Segner, Kästner, Karsten, Lorenz und Mönnich haben sich in ihren Lehrbüchern über alle Theile der Mathematik verbreitet. Montucla und Kästner haben die Geschichte der Mathematik, Wolff und Scheibel die mathematische Bücherkunde bearbeitet (s. Gehler Phys. Wörterb. Art. Mathematik).

Mathematisch,

mathematicum, mathématique. So heisst etwas, wenn es blos auf die Anschauung geht (C. 199.), oder vermittelst einer reinen Anschauung *a priori* erkannt wird, s. Dynamisch und Mathematik, 1. f.

So giebt es:

1. Mathematische Antinomien, s. Antinomie, 3.

2. Mathematische Erkenntnifs, s. Erkenntnifs, mathematische.

3. **Mathematifche Gemeinfchaft**, f. **Gemeinfchaft**, 11.

4. **Mathematifche Grundfätze.** Diefe find die **Axiomen der Anfchauung**, f. **Axiomen der Anfchauung**, und die **Anticipationen der Wahrnehmung**, f. **Vorherbeftimmung**. Das Wort **Axiom** war fchon längft in diefer Bedeutung gebräuchlich, aber die andern Benennungen der Grundfätze des reinen Verftandes **Anticipation, Analogie, Poftulat** hat Kant zuerft in einer eigenen Bedeutung angewendet und gebraucht. Man findet fie in **Erfahrungsurtheil**, 11. c. und den Begriff der **Grundfätze des reinen Verftandes** in **Anfang**, 6. Kant hat die angeführten Benennungen der vier Arten der Grundfätze des reinen Verftandes mit Vorficht gewählt, um die Unterfchiede in Anfehung der Evidenz und der Ausübung diefer Grundfätze nicht unbemerkt zu laffen, z. B. das Wort **Axiom** zeigt an, dafs diefe Grundfätze eigentliche Evidenz haben und auf Anfchauungen gehen u. f. w. Die mathematifchen Grundfätze find überhaupt **evident**, auch die **Anticipationen**; denn fie find einer intuitiven Gewifsheit fähig, obwohl die **dynamifchen** auch völlig gewifs find. Allein die **mathematifchen**, z. B. **zwifchen zwei Puncten ift nur Eine gerade Linie möglich**, unterfcheiden fich doch darin von den **dynamifchen**, z. B. dem: **alle Veränderung mufs eine Urfache haben**, dafs, ob fie wohl beide gewifs find, jene es doch durch die unmittelbare Anfchauung find, wenn ich mir die beiden Puncte und die Linie zwifchen denfelben vorftelle, diefe aber blofs durch den **Begriff**, dafs Erfahrung fonft unmöglich wäre. Da nehmlich alle Vorftellungen in uns fucceffiv find, fo würden wir allein eine zufällige und willkührliche Folge in unfern Vorftellungen, d. i. ein von uns abhängiges Spiel von Vorftellun-

gen, aber keine Erfahrung haben, wenn nicht in unferm Verftande ein Grund wäre, welcher Nothwendigkeit in diejenige Folge unferer Vorftellungen brächte, welche nicht von uns abhängen, fondern allgemeingültig und objectiv feyn follen. Diefen Grund denken wir uns durch den Begriff der Urfache, welcher nichts anders ift, als die Vorftellung der Nothwendigkeit in dem Vorausgehen einer beftimmten Vorftellung, z. B. des Regens, vor einer andern beftimmten, z. B. des Nafswerdens, nach einer Regel. Zwifchen dem Axiom und der Anticipation ift aber noch der Unterfchied, dafs fie zwar beide vermittelft der Anfchauung unmittelbar gewifs find, doch das erftere die Quantität der Form betrifft, die zweite aber die Quantität der Empfindung. Von der Empfindung aber läfst fich nichts anticipiren oder vorherbeftimmen, als nur dafs fie eine beftimmte Gröfse haben, und dafs diefe Gröffe intenfiv (ein Grad der Empfindung, z. B. der Dichtigkeit, der Härte, des Lichts u. f. w.) feyn mufs, f. Empfindung, 7. f. Die Intenfität der Gröfse befteht aber darin, dafs die Gröfse nicht in der Apprehenfion angetroffen wird, indem diefe vermittelft der blofsen Empfindung in einem Augenblick gefchieht. Daher ift ein grofser Unterfchied in der Anfchauung für die Grundfätze der extenfiven Gröfse oder der Axiomen und für die der intenfiven Gröfse oder der Anticipationen. Die Anfchauungen für die Axiomen find Anfchauungen extenfiver Gröfsen, die ich als folche unmittelbar felbft als Aggregate oder durch Vergleichung mit den Theilen, woraus fie beftehen, anfchaue, und alfo durch Conftruction der Menge ihrer Theile; die Anfchauungen für die Anticipationen find Anfchauungen intenfiver Gröffen, die ich als folche nicht unmittelbar felbft, fondern durch Vergleichung mit andern Gröfsen diefer Art und Zufammenfetzung der gegebenen intenfiven Gröfse aus andern aufser ihr, z. B. des

Sonnenlichts aus dem Licht von 200000 Vollmonden, anfchaue, und alfo durch Conftruction des anzufchauenden Grades durch Zufammenfetzung kleinerer Grade, f. Conftitutiv, 2. und Conftruiren, 3. a. Diefe Grundfätze, die Axiomen der Anfchauung und Anticipationen der Wahrnehmung, nennt nun Kant mathematifche Grundfätze, allein auch die beiden Principien diefer Grundfätze, oder diejenigen beiden Grundfätze des reinen Verftandes nennt er fo, welche uns berechtigen, die Mathematik auf Erfcheinungen anzuwenden, und die im Art. Erfahrungsurtheil, 11. c. 1 und 2. angegeben find. Sie heifsen nicht mathematifch um ihres Inhalts willen, fondern nur in Rückficht auf ihre Anwendung, weil fie uns berechtigen, die Grundfätze der Mathematik (Axiomen) und die Grundfätze der allgemeinen phyfifchen Dynamik (Anticipationen, z. B. alle Materie erfüllet ihre Räume durch repulfive Kräfte aller ihrer Theile, die einen beftimmten Grad haben, über den kleinere oder gröfsere ins Unendliche können gedacht werden) auf Gegenftände der Erfahrung anzuwenden (f. Kraft, 9, e.) (C. 200. M. I, 235.), f. auch Conftitutiv, 2.

Die Grundfätze, welche K. Principien der Axiomen der Anfchauung und der Anticipationen der Wahrnehmung nennt, find alfo nicht felbft Grundfätze der Anfchauung oder der Mathematik (Axiomen oder Anticipationen), fondern discurfive Grundfätze, nehmlich diejenigen Grundfätze des reinen Verftandes, vermittelft welcher jene Axiomen und Anticipationen möglich find. Wie aber diefe Principien die Möglichkeit und objective Gültigkeit der Grundfätze der Mathematik begründen, findet man in den Art. Axiomen der Anfchauungen und Vorherbeftimmung. Diefe Principien gehen von Begriffen aus zur Anfchauung, d. h. die Möglichkeit

und Gültigkeit der Anfchauungen überhaupt für alle Erfahrungsgegenftände wird nach ihnen aus Begriffen beftimmt; dahingegen die Grundfätze der Mathematik von der Anfchauung aus zu Begriffen gehen, oder nach ihnen die Anfchauung vor dem Begriff hergehen mufs, den man fich vom Object zu machen hat (C. 199. M. I, 232.).

5. Mathematifche Kategorien, f. Kategorie, 19.

6. Mathematifche Methode, f. Difciplin, 5. und Mathematik, 16.

7. Mathematifche Synthefis, f. Synthefis.

8. Mathematifche Urtheile, f. Mathematik 4. ff. 11. ff.

9. Mathematifche Verbindung oder Verknüpfung. Eine Verbindung, die auf die Erfcheinungen ihrer blofsen Möglichkeit nach, oder die Erzeugung ihrer Anfchauung und des Realen ihrer Wahrnehmung, oder auf die Verbindung des Gleichartigen geht (C. 221. 201. *)), f. die Wörter: Verbindung und Synthefis.

10. Mathematifche Verhältniffe find einerlei mit quantitativen Verhältniffen, f. Analogie, 2.

11. Mathematifche Verknüpfung, f. mathematifche Verbindung.

12. Mathematifcher Vernunftgebrauch, f. Conftruiren, 15, b.

Maxime,

maxima, *maxime.* Ein ſubjectiver Grundſatz, der alſo nicht objectiv gültig iſt, ſondern auf einem Intereſſe des Subjects beruht (C. 694.). Geſetzt, es habe ſich Jemand zur Regel gemacht, alle Morgen um 6 Uhr aufzuſtehen, ſo iſt dieſe Regel ein Grundſatz für ſein Handeln. Allein dieſer Grundſatz iſt ſubjectiv, d. i. es iſt nur eine Regel für das Subject, welches ſie ſich zur Regel gemacht hat. Objectiv gültig iſt ſie nicht, d. h. Jedermann hat ſich weder dies zur Regel gemacht, noch ſoll ſich dies zur Regel machen. Es iſt eine Regel, die Jemand bloſs darum ſich zum Grundſatz gemacht hat, weil er ein beſonderes Intereſſe dabei hat, alle Morgen um dieſe Zeit das Bette zu verlaſſen.

2. Grundſätze des Handelns ſetzen Vernunft im weiteſten Sinne des Worts, als das Vermögen der Grundſätze voraus. Die Vernunft hat nun ſowohl zum Erkennen als zum Wollen Maximen. Allein dieſe Maximen können *a priori* oder *a poſteriori*, und, ſind es Maximen des Wollens, gut oder böſe ſeyn. Iſt eine Maxime *a priori*, ſo gehört ſie der Vernunft auch der Materie, nicht bloſs der Form nach, oder als Maxime, und ſie kann dann eine eigentliche Maxime der Vernunft genannt werden. Eine ſolche, aber theoretiſche, Maxime, oder zum Erkennen iſt z. B.: alles in der Welt iſt wozu gut, nichts iſt in ihr umſonſt. Es klingt zwar ſonderbar, daſs auch die Vernunft *a priori* Maximen oder ſubjective Grundſätze haben ſoll, und es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, daſs etwas *a priori*, d. i. allgemeingültig und doch ſubjectiv, d. i. doch nur von beſonderer Gültigkeit ſeyn ſoll. Allein, da hier

die Vernunft das Subject ist, so besteht das Subjective nur darin, dass die Maxime nicht im Object, im Gegenstande, z. B. hier in der Welt, sondern im Subject, der Vernunft, gegründet ist. Nur in diesem Fall, wenn die Vernunft selbst das Subject ist, hat das Subjective mit dem Objectiven die Allgemeingültigkeit gemein, und obige Maxime ist für die Vernunft überhaupt, wenn sie nur den Begriff von wozu hat, d. i. nach Zwecken erkennt, das ist, für Jeden, der eine solche Vernunft hat, gültig. Die Allgemeinheit des Satzes: alles in der Welt ist wozu gut, lehrt schon, dass es ein Satz *a priori* ist; denn von allen Dingen in der Welt kann man doch die Erfahrung nicht machen, dass es wozu gut ist, d. h. dass es einen Zweck hat, wozu es als Mittel dient. Dass es aber einige Dinge giebt, die wozu gut sind, das lehrt uns die organisirte Materie; denn schon die innere Form eines blossen Grashalms lehrt und beweiset uns, dass es nicht bloss mechanisch, sondern zugleich als Mittel zu einem Zweck vorhanden ist. Denn in diesem ist nichts, was nicht wechselseitig wovon Zweck und wozu Mittel ist. Die Cörper, die so beschaffen sind, nennen wir organische Cörper. Die Materie also, indem sie auf diese Weise organisirt ist, giebt uns auch in der Natur einen Gegenstand zu dem in der Vernunft liegenden Begriff eines Zwecks, und wir können daher einen solchen Gegenstand einen Naturzweck nennen. Denn, diese Form eines solchen Gegenstandes der Natur, dass er nicht anders, denn als Zweck, beurtheilt werden kann, wegen der innern Beschaffenheit desselben, dass alles in ihm wechselseitig Zweck und Mittel ist, und wodurch er sich wesentlich (specifisch) von andern, z. B. den Erden, unterscheidet, ist doch ein Product der Natur, und kein Mensch, sondern die Natur ist es, die diesen Zweck gleichsam gehabt hat. Aber dieser Begriff eines Naturzwecks führt nun nothwendig auf die Idee, dass die gesammte

Natur ein Syftem ift, in welchem alles als Zweck und Mittel mit einander zufammenhängt. Denn fobald ein einziges Ding fo befchaffen ift, dafs ich fagen mufs, in ihm hängt alles als Mittel und Zweck zufammen, und es ift alfo Zweck der Natur, fo fragt die Vernunft, ihrer Natur nach, nothwendig weiter, welches ift der Zweck, wozu das ganze organifirte Ding als Zweck der Natur vorhanden ift, und es ift folglich der Vernunft wefentlich, alles in der Natur als Zweck und Mittel zu betrachten. Aber eben darum ift dies nun auch eine Maxime (oder fubjectives Princip) der Vernunft, und zwar desjenigen Zweigs derfelben, welcher die Urtheilskraft heifst. Man ift durch das Beifpiel, das die Natur an ihren organifchen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gefetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäfsig ift, zu erwarten, aber die Vernunft fchreibt doch der Natur das Gefetz nicht vor, wie z. B. in der Mathematik, oder in den Gefetzen des reinen Verftandes. Folglich ift es in diefer Rückficht nicht objectiv, man kann nicht fagen, die Natur mufs zweckmäfsig befchaffen feyn, fondern blofs, es ift vernünftig, fie nach der Regel der Zwecke zu beurtheilen, d. i. es ift Maxime der Urtheilskraft, die Producte der Natur nicht blofs als mechanifche Wirkungen zu betrachten, fondern diefen Mechanismus etwas höherm, nehmlich dem Begriff der Zwecke unterzuordnen, und jede Naturerfcheinung nach diefer Maxime zu unterfuchen (U. 300. M. II, 821). Diefe Maxime der Vernunft ift eine blofse Anwendung der logifchen Maxime der Vernunft auf den Begriff eines Naturzwecks, die man im Art. Anhang, 10, f. erläutert findet, f. auch Heautonomie.

3. K. nennt alfo alle fubjectiven Grundfätze, die nicht von der Befchaffenheit des Objects, fondern dem Intereffe der

Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniss dieses Objects, hergenommen sind, Maximen der Vernunft (M. I, 818.). Dass der Grundsatz nicht von der Beschaffenheit des Gegenstandes hergenommen und also kein objectives Princip ist (ob es zwar objectiv scheinen mag), macht ihn eben zur Maxime, denn sonst wäre er Gesetz für diesen Gegenstand. Dass nichts in der Welt umsonst ist, weiss die Vernunft nicht aus der Beschaffenheit des Gegenstandes, ist auch nicht etwa ein solches Gesetz unsers Erkenntnissvermögens, dass alles in der Welt so beschaffen seyn müsste; sondern es beruhet auf einem Interesse der Vernunft. Die Vernunft ist so beschaffen, dass es jedem, der welche hat, und sinnlich erkennt, gefallen muss, wenn er die Gegenstände der Natur zweckmässig findet. Dieses Interesse der Vernunft geht aber auf eine gewisse mögliche Vollkommenheit der Erkenntniss des Gegenstandes. Da das Interesse nur in der Vernunft selbst (und nicht etwa in der Sinnlichkeit) liegt, so heisst eine solche Maxime insbesondere Maxime der Vernunft; und da sie auf Erkenntniss geht, eine Maxime der speculativen Vernunft (C. 694.).

4. Solche Maximen sind bloss regulativ, d. h. es ist bloss eine Regel für die Vernunft, nach welcher sie verfahren, aber nicht ein Gesetz, nach welchem der Gegenstand beschaffen seyn muss. Eben daher ist nun Maxime und regulatives Princip, eben so, wie Gesetz und constitutives Princip einerlei (C. 537.). Wenn solche regulative Grundsätze als constitutiv betrachtet werden, so können sie, als objective Principien, andern regulativen oder constitutiven Principien widerstreitend seyn. Z. B. wenn der regulative Grundsatz: nichts in der Welt ist umsonst da, als ein Naturgesetz betrachtet wird, so giebt es auch ein anderes Na-

turgesetz, welches heisst: nichts in der Welt ist ohne wirkende Ursache da. Dies würde aber ein Widerspruch seyn, da das erstere die Naturgegenstände für zufällig, das letztere aber für nothwendig erklärt. Allein beide Grundsätze als Maximen der Vernunft, und nicht beide zugleich als Naturgesetze, betrachtet, sind einander nicht widerstreitend. Sondern es ist hier nur ein dem Scheine nach verschiedenes, obwohl im Grunde nur ein einiges Interesse der Vernunft, die Vernunft nimmt nehmlich ein Interesse daran, dass alles gesetzmässig sei, und darum betrachtet sie auch alles gern nach dem Naturgesetz der Causalität, oder als dem Naturmechanismus unterworfen; nun ist ihr aber dies nicht möglich bei dem, was zufällig ist; da dieses aber demselben Interesse der Vernunft doch auch gemäss seyn soll: so legt sie demselben nicht das mechanische Gesetz des wodurch (der wirkenden Ursache), sondern das teleologische Gesetz des wozu (der Endursache oder des Zwecks) zum Grunde, wodurch sie Gesetzmässigkeit, d. h. Verbindung und Einheit selbst in das zufällige (Gesetzlose) bringt. Dadurch kann aber bei vernünftigen, obwohl sinnlich erkennenden Wesen eine Trennung der Denkungsart entstehen, indem der eine mehr für den Mechanismus der Natur, der andere für die Erklärung nach Zwecken seyn kann. Im Grunde aber ist dieser Streit zwischen Maximen der Vernunft nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden die Natur zu betrachten und zu behandeln, um jenem einigen Interesse der Gesetzmässigkeit ein Genüge zu thun (C. 694. M. I, 819.), s. Antinomie, 6. b.

5. Die beiden regulativen Grundsätze der Gleichartigkeit (Homogeneität oder Aggregation) und der Mannigfaltigkeit (Varietät oder Specification) sind ebenfalls sol-

che Maximen der Vernunft, die ſich einander zu widerſtreiten ſcheinen, aber ſich im Grunde auf das einige Vernunftintereſſe für die Fortſetzung der Reihe der Gattungen und Arten auf beiden Seiten bis zur Vollendung gründen; denn das Intereſſe für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Gattungen iſt das Intereſſe für die Gleichartigkeit, und das für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Arten iſt das für die Mannigfaltigkeit, Demohngeachtet verurſacht dieſes Intereſſe ſeiner Entgegenſetzung wegen oft eine Trennung der Denkungskraft; man ſehe den Art. Gleichartigkeit, 5. f. Bei dem einen Vernünftler vermag mehr das Intereſſe der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification oder der Beſtimmtheit, ſ. Gleichartigkeit, 6. b.); bei dem andern aber das Intereſſe der Einheit (nach dem Princip der Aggregation oder der Allgemeinheit, ſ. Gleichartigkeit, 5. a). Es iſt im Grunde ein und daſſelbe Intereſſe, aber da ſie ſich vorſtellen, daſs ihre Grundſätze objectiv ſeyen oder aus der Erkenntniſs der Gegenſtände entſpringen, ſo glauben ſie, daſs ſie einander widerſtreiten. Allein ihr Urtheil, das ſie für einen der beiden Grundſatze beſtimmt, gründet ſich lediglich auf die gröſsere oder kleinere Anhänglichkeit an einem von beiden Grundſätzen, alſo auf ein Intereſſe der Vernunft, aber nicht auf eine Erkenntniſs der Natur. Daher können nun dieſe ſubjectiven Grundſätze beſſer Maximen als Principien genannt werden. Dies iſt nun der Grund, warum ſich ſelbſt einſichtsvolle Männer über die Charakteriſtik der Menſchen, Thiere und Pflanzen, ja ſelbſt der Cörper des Mineralreichs mit einander ſtreiten. Einige, als Büffon und Robinet, nehmen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharaktere, oder auch verſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Stämme, Racen u. ſ. w. an. Andere dagegen, als Lin-

né und Bonnet setzen ihren Sinn darauf, dass die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äussern Zufälligkeiten beruhe. Allein die Natur ist von der Beschaffenheit, dass sie beiden viel zu tief verborgen liegt, als dass sie ihre Behauptungen gegen einander auf ihre Kenntniss der Natur gründen könnten. Es ist nichts anders, als das scheinbar zwiefache Interesse der Vernunft, das sie trennt. Linné und Bonnet nehmen das Gesetz der Gleichartigkeit zu Herzen, Büffon und Robinet das der Mannigfaltigkeit. Im Grunde sind es nur verschiedene Maximen, nach denen sie verfahren, die sich, wenn man sie nur nicht für Naturgesetze hält (s. Hinderniss), sehr wohl vereinigen lassen (C. 694. M. I, 820.), s. auch Affinität. Die Maximen des gemeinen Menschenverstandes findet man im Art. Menschenverstand.

6. Die Maximen, von denen wir bisher geredet haben, sind solche, nach denen erkannt wird, oder Maximen der speculativen Vernunft. Es giebt aber auch Maximen, nach denen gehandelt wird, oder Maximen der praktischen Vernunft. Diese sind subjective Gründe des Handelns oder subjective Grundsätze der Handlungen (G. 102.). Alle praktischen Gesetze, d. i. solche, nach denen etwas geschehen soll (oder der objective Grund des Handelns, der objective Grundsatz der Handlungen), müssen solche Maximen werden, d. h. der Mensch muss sie zu seinen subjectiven Handlungsregeln machen, wenn sie befolgt werden sollen; sie müssen diejenigen Regeln werden, die die Willkühr sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht (R. 7.). Das praktische Gesetz: nicht zu stehlen, mag immer ein solches seyn, nur der wird es befolgen, der es auch aus subjectiven Gründen zu seiner Regel

(K. XXV.), zu ſeinem ihn beſtimmenden, alſo ſubjectiven Princip des Wollens oder Handelns (G. 15. *)), wie Er nehmlich handeln will (K. XXVI.), macht. Folglich muſs jedes Geſetz oder objective Princip des Wollens erſt Maxime, d. i. ſich ſelbſt auferlegte Regel (G. 84.) werden, wenn es befolgt werden ſoll; ſo wie jede Maxime, wenn ſie ſittlich möglich oder moraliſch ſeyn ſoll, Geſetz ſeyn (P. 123.), die Sittlichkeit ſelbſt aber, als rein moraliſche Geſinnung, ohne alle Einmiſchung empiriſcher Bewegungsgründe, d. i. nicht ſo, wie ſie im Menſchen zu finden iſt, ſondern zu finden ſeyn ſollte, in ihrer ganzen Vollendung, d. h. nach der Idee beurtheilt werden muſs (C. 840. M. I. 972.). Es iſt alſo nothwendig, daſs unſer ganzer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde, ſ. Expoſition, 22. ff.; was aber dazu nöthig iſt, findet man in Kanon, 7. Uebrigens kann man auch Maximen haben, die ſich auf Neigungen gründen, und welche entweder die Form des Geſetzes annehmen können, und gute Maximen heiſſen, oder nicht, in welchem letztern Fall ſie unmoraliſch und verwerflich ſind (P. 118.), und böſe Maximen genannt werden. Daſs dieſe praktiſchen Maximen ebenfalls auf einem Intereſſe beruhen, das der Handelnde entweder hat oder nimmt, findet man im Art. Intereſſe. Uebrigens ſieht man aus dem Vorhergehenden leicht ein, daſs die Maxime das innere Princip der Wahl unter verſchiedenen Zwecken iſt (L. 25.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. VIII. Ab. S. S. 537 — III. H. VII. A. S. 694. — Methodenl. II. H. II. A. S. 840.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. H. S. 118 — S. 123.

Deſſ. Grundl. I. A. S. 157 — II. A. S. 84. — III. A. S. 102.

Deff. Met. Anf. der Rechtsl. Einl. IV. S. XXV.

Deff. Relig. I. St. S. 7.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 67. S. 300.

Maximum,

Gröfstos, *maximum.* Ein Quantum, (eine Vielheit), über welches kein gröfseres möglich ift. Das mathematifche Quantum ift eine folche Vielheit, die eine angebliche Einheit hat, folglich wäre das mathematifche Maximum ein folches mathematifches Quantum, über welches kein gröfseres möglich ift. Ein folches mathematifches Maximum, oder die gröfste Vielheit, ift unmöglich, f. Gröfsenfchätzung, 2. Daraus folgt aber gar nicht, dafs das mathematifche Unendliche verwerflich fei; denn diefes ift von dem mathematifchen Maximum fehr unterfchieden. Das mathematifche Unendliche ift nicht die gröfste Vielheit, fondern eine Vielheit, die alle Zahl überfteigt. Der Begriff der gröfsten Vielheit enthält noch immer den, dafs die Menge der Einheiten angeblich ift, dann läfst fich aber immer noch eine gröfsere Vielheit angeben; aber überfteigt die Vielheit alle Zahl, fo ift das der Vernunftbegriff oder die Idee von Vollendung der Zahlenreihe, die freilich für den Verftand nicht denkbar, aber eben darum eine Idee ift, die als folche ihre Realität hat, obwohl nur als regulative Idee, f. Unendliches, Regulativ und Vernunftbegriff.

Mechanik,

metaphyfifche Mechanik, *mechanica metaphyfica, mechanique metaphyfique.* Der-

jenige Theil der metaphysischen Naturlehre, welcher die Materie mit der Qualität derselben, dass sie eine ursprünglich bewegende Kraft hat, durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet (N. XXI.).

Was K. unter metaphysischer Naturlehre, Bewegung und der Qualität der Materie, dass sie eine ursprünglich bewegende Kraft habe, verstehet, findet man im Art. Dynamik. Die Bewegung aber, als zur Relation (zum Verhältniss) einer so beschaffenen Materie (dass sie eine ursprünglich bewegende Kraft hat) gegen eine andere eben so beschaffene Materie gehörig, oder auch die Bewegung als Verhältniss der Materie gegen einander, ist der Gegenstand, den die Mechanik betrachtet. Die Bewegung wird in derselben so betrachtet, wie sie dadurch entspringt, dass die Materie widersteht, wenn sie aus ihrem Ort getrieben und also selbst bewegt werden soll (N. 32.). In der Mechanik wird also die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, in so fern sie diese Bewegung einer andern Materie mittheilen kann. Dieses ist eine abgeleitete Kraft; denn es ist klar, dass das Bewegliche (die Materie) durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich - bewegende Kräfte besässe, s. Bewegung, VIII, 1. Das Thema dieser Wissenschaft ist also die Materie, in so fern sie andere Materie, durch ihre Bewegung, in Bewegung setzen, oder durch die Bewegung der andern Materie selbst bewegt werden kann.

Es ist diese metaphysische Mechanik wohl zu unterscheiden von der mathematischen, oder der Anwendung der Arithmetik und Geometrie auf die mechanischen Kräfte und

durch diese gewirkten Bewegungen. Die metaphysische Mechanik ist blos die philosophische Untersuchung der abgeleiteten bewegenden Kräfte der Materie, um diejenigen metaphysischen Begriffe, welche jeder bisherigen mathematischen Mechanik an der Spitze stehen, und die mechanische Bewegung der Materie betreffen, zu begründen.

Kant hat in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (N. 106—137.) diese Wissenschaft zuerst vollständig und systematisch vorgetragen. Sie giebt eigentlich Rechenschaft von dem, was Newton in seinen mathematischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (*Philosophiae naturalis principia mathematica. Londini* 1687. 4.) als Definitionen und Axiomen an die Spitze gestellt hat, oder als Gesetze der Bewegung aufstellt, die Jedermann zugeben müsse. Kurz, diese Mechanik ist eine Wissenschaft von der Mittheilung der Bewegung, in so fern diese Mittheilung nicht weiter durch mathematische Construction, sondern nur noch aus Begriffen *a priori* erklärbar ist, und daraus die Richtigkeit der Grundgesetze aller mathematischen Mechanik hervorgeht.

Ich will hier eine kurze Uebersicht dessen geben, was Kant in seiner Mechanik vorgetragen hat. Nachdem er die Materie erstens nach der Grösse ihrer Grundbestimmung, d. i. der Bewegung, in der Phoronomie oder reinen Grössenlehre der Bewegung, und zweitens nach der Beschaffenheit der Materie als eines ursprünglich Beweglichen in der Dynamik oder reinen Beschaffenheitslehre des Beweglichen (Materie) als solchen, untersucht hatte, erforscht er in der Mechanik das Verhältnifs des Beweglichen als solchen zu einem andern solchen Beweglichen. Die metaphysische Mechanik ist folglich die reine philosophische

Verhältnifslehre des Beweglichen, und da zeigt fich in demfelben eine durch feine urfprünglich bewegenden Kräfte und feine Bewegung mögliche, alfo davon abgeleitete bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Unterfuchung giebt, ift, dafs fie, als ein Bewegliches, bewegende Kraft hat. Dies ift alfo auch die Erklärung derfelben, welche an der Spitze der Wiffenfchaft ftehet, und daher die mechanifche (der Mechanik zum Grunde liegende) Erklärung des Begriffs heifst, f. Materie, mechanifche Bedeutung.

2. Es mufs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demfelben *a priori* folgt. Daher find hier folgende merkwürdige Lehrfätze aufgeftellt und bewiefen, die man bisher zwar auch gelehrt, aber entweder unbewiefen als Grundfätze angenommen hat, oder gar aus den blofsen Grundfätzen der Logik, den Sätzen des Widerfpruchs und des zureichenden Grundes, zu beweifen vermeinte.

a. Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern (alfo auch fpecififch verfchiedenen) nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Gefchwindigkeit gefchätzt werden (f. Bewegung, 2. und Maffe).

b. Erftes Gefetz der Mechanik: Bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen diefelbe, unvermehrt und unvermindert (f. Maffe und Materie, mechanifche Bedeutung).

c. Zweites Gefetz der Mechanik: Alle Veränderung der Materie hat eine äufsere Urfache (f. Bewegung, VIII, 2.).

d. Drittes Gesetz der Mechanik: In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (s. Gegenwirkung).

5. Hierdurch wird es nun möglich folgende Begriffe richtig zu erklären, und ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

a. der Materie als bewegende Kraft habend, s. Materie, mechanische Bedeutung;

b. der Quantität der Materie, s. Materie, mechanische Bedeutung;

c. der Masse, s. Masse und Bewegung, VIII, 2.

d. des Cörpers, s. Cörper, 9.

e. der Gröfse oder Quantität der Bewegung, s. Bewegung, VIII, 2.

f. der Selbstständigkeit oder Beharrlichkeit der Materie als Substanz, s. Masse und Materie, mechanische Bedeutung;

g. der Trägheit oder Leblosigkeit der Materie in Ansehung der Causalität, s. Bewegung, VIII, 2.

h. der Gegenwirkung oder Wechselwirkung der Materien, s. Gegenwirkung.

Noch sind ein Paar Anmerkungen angehängt, worin K. auf seine Construction der Mittheilung der Bewegung, welche durch das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung möglich wird, aufmerksam macht, und Keplers

Trägheitskraft aus der Naturwissenschaft wegschafft (N. 129.). Zuletzt zeigt er am Schlufs der zweiten (N. 134.), dafs er die metaphysische Mechanik vollständig abgehandelt habe. Da sie nehmlich die Anwendung des Verstandesbegriffs des Verhältnisses auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenstande hat, so mufs dieses Verhältnifs durch die drei Momente der Kategorie der Relation, nehmlich die Substanz, Caufalität und Gemeinschaft durchgeführt werden. Und dies ist geschehen, denn das Verhältnifs der Materie zur Materie beruhet darauf, dafs sie bewegende Kraft hat; diese giebt die drei Gesetze der Bewegung:

a. der Substanz nach, das Gesetz der Selbstständigkeit der Materie, oder das erste Gesetz der Mechanik, s. 2. b.

b. der Caufalität nach, das Gesetz der Trägheit der Materie, oder das zweite Gesetz der Mechanik, s. 2. c.

c. der Gemeinschaft nach, das Gesetz der Gegenwirkung der Materien, oder das dritte Gesetz der Mechanik, s. 2. d.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, in welcher er zeigt, dafs es keinen absolut harten Cörper gebe, woraus er sodann das mechanische Gesetz der Stetigkeit ableitet, den Grund desselben angiebt, und aus einander setzt, dafs das metaphysische Gesetz der Stetigkeit davon ganz unterschieden sei und einen ganz andern Grund habe, s. Hart. Er giebt zu dem Ende die Erklärung zweier reellen Begriffe:

α. der Sollicitation, s. Hart, 1. e.

β. des **Moments der Acceleration** oder **Beschleunigung**, s. **Beschleunigung**; und eines leeren Begriffs:

γ. des **absolut harten Cörpers**, s. **Hart**.

Eine andere Bedeutung des Worts **Mechanik** s. in **Mechanisch**.

Kants metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre. Vorrede S. XXI. II. Hauptst. S. 106 — 137.

Mechanisch,

mechanicus, méchanique. So heisst eine jede wirkende Ursache, die zu ihrer Wirkung keine Vernunft anwendet. Es kann nehmlich eine wirkende Ursache Vernunft haben, und also nach Zwecken wirken, dann ist sie eine **teleologische**, weil nehmlich die Vernunft bei ihren Wirkungen stets einen Zweck hat; oder sie hat keine Vernunft, dann ist sie eine **mechanische**. So ist die **vergleichende** Selbstliebe eine **teleologische**, denn es wird Vernunft zu derselben erfordert; sie besteht nehmlich in dem Hange, sich in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen, und hat also den **Zweck**, Andern immer gleich oder zuvor zu seyn. Die **physische** Selbstliebe hingegen ist eine **mechanische**, d. i. eine solche, wozu nicht Vernunft erfordert wird, denn sie besteht in den blossen Naturtrieben, die auch das vernunftlose Thier hat (R. 16.), s. **Anlage**, 2. f. Daher heisst **Mechanik** der Natur die Wirkung und Erzeugung der Naturdinge nach blossen Bewegungsgesetzen, ohne dass Vernunft und Zwecke dabei mitwirken (U. 324. f.), s. **Mechanismus**, 2. Man setzt aber auch das **Mechanische** dem **Psychologischen** entgegen. In dieser Bedeutung heisst **mechanische** Ursache eine solche, die durch

cörperliche Bewegung und nicht durch Vorftellungen Wirkungen hervorbringt (P. 172.). Endlich wird auch das Mechanifche dem Chemifchen entgegengefetzt, f. Durchdringen, Auflöfung, 5., und dem Dynamifchen, f. Bewegung, VIII. 1. Mechanik und Mafchine.

Mechanismus der Natur,

mechanismus naturae, méchanisme de la nature. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgefetz der Caufalität. Wenn eine Wirkung von ihrer Urfache hervorgebracht wird, und diefe Urfache blofs nach dem Naturgefetz der Caufalität wirkt, d. h. in der Zeit vor ihrer Wirkung fo hergeht, dafs die Wirkung nach einer Regel darauf folgt, und das Wirken der Urfache felbft auch die Wirkung einer eben fo wirkenden Urfache ift: fo ift diefe Folge ftets nothwendig, oder es find Begebenheiten, die erfolgen mufsten, deren Gegentheil, dafs fie auch nicht erfolgen konnten, unmöglich ift (P. 173.). Diefe Nothwendigkeit heifst auch die Naturnothwendigkeit, f. Dependenz, 4. Dafs der Spiefs am Bratenwender herumgedrehet wird, gefchieht nach dem blofsen Naturgefetze der Caufalität, denn die Räder müffen fich drehen, wenn fich der Spiefs drehen foll; follen fich aber die Räder drehen, fo mufs das Gewicht vermittelft des Stricks die Räder drehen; foll das Gewicht diefe Wirkung hervorbringen, fo mufs die anziehende Kraft der Erde das Gewicht fchwer machen u. f. w. Wenn nun alle diefe Urfachen wirken, fo mufs fich der Bratfpiefs drehen, es kann nicht unterbleiben. Er mufs fich aber drehen, weil fich die Räder drehen; diefe aber müffen fich drehen, weil das Gewicht zieht u. f. f. Diefe Art des Wirkens nennt man nun Mechanismus, und weil die Dinge in der Natur auf diefe Art wirken und dadurch die Begebenheiten

erfolgen, den Mechanismus der Natur. Es können aber die wirkenden Urſachen auch Vorſtellungen ſeyn, dann wirken dieſe als Beſtimmungsgründe der Cauſalität eines Weſens, ſo fern ſein Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetz der Cauſalität liegt nehmlich darin, daſs wenn das Subject als Urſache handeln ſoll, die Bedingungen ſeines Handelns nicht mehr in ſeiner Gewalt ſind, ſondern in der Zeit liegen, die bereits vergangen iſt. Nun mögen dies cörperliche Bewegungen, oder auch wirkende Vorſtellungen des Gemüths ſeyn, ſo macht das keinen Unterſchied. Die Dinge, die dem Mechanismus der Natur unterworfen ſind, müſſen alſo nicht eben wirkliche materielle Maſchinen ſeyn. Wir ſehen, es giebt einen zwiefachen Mechanismus, zwiſchen denen aber weiter kein Unterſchied iſt, als daſs bei dem einen Vorſtellungen die Beſtimmungsgründe der in der Zeit nothwendig erfolgenden Begebenheiten ſind, welcher der pſychologiſche Naturmechanismus heiſst; bei dem andern aber cörperliche Bewegungen jene Begebenheiten in der Zeit bewirken, welcher der materielle Naturmechanismus genannt werden kann. Man kann daher ſagen, die Thiere ſind pſychologiſche Maſchinen (*Automaton ſpirituale*), die Pflanzen materielle Maſchinen (*Automaton materiale*). Bei beiden ſtehen die Begebenheiten, die ſie wirken, in einer nothwendigen Verknüpfung durch das Geſetz der Cauſalität, nach welchem ſie ſich nach und nach in der Zeit entwickeln, ſo daſs dadurch eine Reihe in der Zeit entſteht, in welcher kein Glied fehlen kann und jedes nothwendig iſt. In der materiellen Maſchine wird das Maſchinenweſen durch Materie, in der pſychologiſchen durch Vorſtellungen betrieben. Wenn die Freiheit unſers

Willens, wie sie sich doch manche Philosophen vorgestellt haben, keine andere als der psychologische Mechanismus wäre, und nicht eine transscendentale und absolute Unabhängigkeit von aller Nothwendigkeit der Causalität in der Zeit, so würde sie im Grunde um nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders seyn. Denn wenn dieser einmal aufgezogen ist, so verrichtet er auch seine Bewegungen von selbst, und man sagt wohl, er wirkt frei, d. i. ungehindert, wenn nichts seine Wirkungen hemmt. Eben so spricht man von einer psychologischen Freiheit, und versteht darunter die Causalität eines Wesens, in so fern sie durch Vorstellungen bestimmt wird. Allein diese Vorstellungen sind ja in der Zeit, und durch sie und das Naturgesetz der Causalität unter sich und mit ihren Wirkungen in der Sinnenwelt verkettet; folglich ist diese psychologische Freiheit eines denkenden Wesens, als Freiheit, nicht unterschieden von der materiellen Freiheit eines Bratenwenders; ihr Unterschied liegt nicht in der Art der Freiheit, denn die findet bei beiden nicht statt, sondern darin, dass die nothwendig wirkenden Ursachen bei dem einen psychologisch, bei dem andern materiell sind, bei dem einen im Begehrungsvermögen, bei dem andern in der Bewegung liegen (P. 173. M. II, 301.), s. aber Freiheit, 23. ff.

2. Wenn K. (U. 346.) den Mechanismus der Natur erklärt, er sei eine Causalverbindung zu der nicht ausschliessungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, so scheint diese Erklarung der vorhergegebenen zu widersprechen. Allein hier wird der Mechanismus der Natur dem teleologischen Zusammenhange in der Natur nach Zwecken entgegen gesetzt. Man findet eine Erläuterung hierüber im Art. Maxime, 2. und Mechanisch. Zwecke machen die Begebenheiten,

die von ihnen abgeleitet werden, zufällig, und die Caufalität nach Zwecken ift eine folche, die Vernunft vorausfetzt, welche nach Wahl, und alfo nach Maximen handelt. Die Vernunft als Urfache einer Caufalverbindung ift etwas intelligibeles, dem Naturgefetz der Caufalität in der Zeit nicht unterworfenes, obwohl, wenn ihre Wirkungen in der Zeit erfcheinen, fie unter dem Naturgefetz ftehen; aber nach dem, was in ihnen blofs durch Vernunft möglich ift, bleiben fie uns unerforfchlich. Und fo ift der Mechanismus der Natur allerdings eine folche Caufalverbindung, zu der nicht ausfchliefsungsweife Verftand (Vernunft als intelligibeles Vermögen, Vermögen nach Zwecken zu handeln) als Urfache angenommen wird.

Kants Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptft. S. 173.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 77. S. 346.

Mein,

meum, à moi. Diefes Prädicat wird dem Gegenftande beigelegt, an deffen Gebrauch mich zu hindern Läfion (Unrecht) feyn würde (K. 61.). Dies ift die Namenerklärung des Begriffs, den diefes Wort ausdrückt, d. i. die Erklärung, welche zureicht, ihn von jedem andern zu unterfcheiden. Die Sacherklärung aber deffelben, d. i. die Erklärung, welche zureicht, zu erkennen, dafs ein folcher Gegenftand auch möglich ift, als in dem Begriff gedacht wird, ift: derjenige Gegenftand ift mein, an deffen Gebrauch mich zu hindern Läfion (Unrecht) feyn würde, ob ich gleich nicht im Befitz deffelben (nicht Inhaber des Gegenftandes) bin (K. 61.). Man braucht, um dies auszudrücken, auch die Prädicate: dein (*tuum, à toi*) und fein (*fuum, à lui*), je nachdem man die grammatifche zweite oder dritte Perfon

ſtatt der erſten als die betrachtet, welche durch den Gebrauch des Gegenſtandes lädirt werden würde. Man kann aber auch das Prädicat ſubſtantive, d. i. ſo gebrauchen, daſs es den Gegenſtand mit einſchlieſst, und ſagen: daſs Meine (*meum, le mien*), das Deine (*tuum, le tien*), das Seine (*ſuum, le ſien*); oder um von dem grammatiſchen Unterſchied der Perſon dabei zu abſtrahiren: das Mein und Dein (*meum et tuum, le mien et tien*).

2. Das Mein iſt, nach dem geſetzlichen Grunde, auf dem es beruhet (dem Rechtstitel nach), entweder das, was ohne allen rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt; oder das, wozu ein ſolcher rechtlicher Act erfordert wird. Das erſtere heiſst das angebohrne Mein (*meum connatum*), das letztere, das erworbene Mein (*meum acquiſitum*) (K. XLIV.). Das Mein iſt ferner, nach dem Sinn, in welchem es ſich befindet, ein inneres oder ein äuſseres. Das innere (*meum vel tuum internum*) iſt dasjenige, was nur im innern Sinn befindlich und alſo nicht in die äuſsern Sinne fallen kann; ein äuſseres (*meum vel tuum externum*) iſt dasjenige, das durch äuſsere Sinne wahrgenommen wird. Das angebohrne Mein und Dein kann auch das innere genannt werden. Denn was Jemand von Natur zukommt als das Seine, ohne rechtlichen Act, das muſs ein innerer Gegenſtand ſeyn; denn das äuſsere muſs jederzeit erworben werden. Das äuſsere, meine Perſon ausgenommen, in ſo fern ſie in die äuſsern Sinne fällt (welche nur, mit allem, was ihr anhängt, alſo auch dem innern Mein, von Andern, d. i. rechtlich gar nicht, beſeſſen werden kann), kann von Jedermann beſeſſen werden; folglich muſs ein Grund da ſeyn, warum es das Sein von Jemand vor allen Andern iſt, das iſt, es muſs durch einen rechtlichen Act das Seine geworden ſeyn. Das innere aber

kann nur der besitzen, in dessen innerm Sinn es sich befindet. Daher sind das angebohrne und das innere Mein und Dein, das erworbene und das äufsere Mein und Dein Wechselbegriffe (K. XLV.).

3. Freiheit (Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr), so fern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige angebohrne, innere Mein des Menschen. Alles übrige vermeintlich angebohrne Mein liegt schon in dieser angebohrnen Freiheit. Die angebohrne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, mithin die Qualität, sein eigener Herr (*sui iuris*) zu seyn, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (*iusti*), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat, endlich die Befugnifs, Andern zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen, sind wirklich alle von der angebohrnen Freiheit nicht verschieden. Alles dieses ist die angebohrne Freiheit als ein inneres Mein meiner Person, in so fern ich sie nach den drei Momenten der Kategorie der Relation betrachte:

a. als Substanz oder selbstständig bin ich mein eigener Herr und ein unbescholtener Mensch;

b. als Ursache habe ich das angebohrne Recht solcher freier Handlungen gegen Andre, die ihr Recht nicht schmälern;

c. in Wechselwirkung mit Andern habe ich als Mensch das angebohrne Recht der Gleichheit mit allen übrigen Menschen.

Allein der Eintheilungsgrund ist hier kein Rechtsbegriff, es ist das nehmliche Mein, nur nach den verschiedenen Momenten der Kategorie des Verhältnisses betrachtet. Es ist immer ein und daſſelbe Mein, nur in verschiedener Beziehung (K. XLV.).

4. Wolf (Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 95.) stellt folgende angebohrne Rechte, d. i. folgendes angebohrne Mein auf:

a. das Recht zu demjenigen, ohne welches man der natürlichen Verbindlichkeit kein Genüge leisten kann; worunter auch das Recht um Liebesdienste zu bitten, und den Andern dazu vollkommen zu verbinden, enthalten ist;

b. die natürliche Gleichheit;

c. die Freiheit;

d. das Recht der Sicherheit, und das daher entspringende Recht sich zu wehren und zu vertheidigen, und

e. das Recht zu strafen.

Das Recht a und e gehört zu 3, b; das b ist 3, c; das c ist das einzige angebohrne Mein; das d ist 3, a.

Kant behauptet, man habe bei dieser Eintheilung des angebohrnen Mein eine besondere Absicht gehabt. Man habe nehmlich dadurch verschiedene Rechtstitel, d. i. Gründe des rechtlichen Besitzes eines erworbenen Mein zu bekommen geglaubt, um sich bei Entstehung eines Streits über das letztere auf sein angebohrnes Mein nach mehreren Rechtstiteln berufen zu können (K. XLVI.).

5. Es giebt also nur ein einziges ange-

bohrnes Mein. Folglich giebt es in Ansehung des innern Mein und Dein nicht mehrere ursprüngliche Gründe Andere zu verpflichten, oder Rechte, sondern nur verschiedene Beziehungen eines und desselben ursprünglichen Rechts. Bei dem angebohrnen Recht ist nehmlich der Grund des rechtlichen Besitzes oder das Recht mit dem, was ich besitze, einerlei. Die angebohrne Freiheit kann als Grund rechtlicher Handlungen betrachtet werden, und dann heisst sie das angebohrne Recht der Freiheit; sie kann aber auch als etwas betrachtet werden, in dessen Gebrauch mich Jemand hindern kann, dann ist sie ein Mein. Kant hat nun, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, die Lehre von der angebohrnen Freiheit, weil sie nur ein einziges inneres Mein und Dein betrifft, in die Prolegomenen geworfen; in der Rechtslehre selbst aber handelt er blofs die Lehre vom äussern Mein und Dein ab, weil diese allein eine Eintheilung zuläfst (K. XLVII.).

6. Mehrere Naturrechtslehrer, ich selbst und unter andern auch Klein (Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. Halle 1797. 8.), haben das Naturrecht zu oberst in das natürliche und gesellschaftliche eingetheilt. Diese Eintheilung ist nicht richtig, das Naturrecht mufs in das natürliche und bürgerliche eingetheilt werden; der Eintheilungsgrund ist nehmlich nicht die Zahl der Personen, der Mensch mufs vielmehr als Subject der Rechte immer in Gesellschaft mit andern betrachtet werden, denn ausser dem Verhältnifs des Menschen zum Menschen findet kein Recht statt. Will man aber unter dem gesellschaftlichen Zustande, wie gewöhnlich, den Zustand einer Verbindung zwischen Menschen verstehen: so findet ja diese auch im natürlichen Zustande statt, z. B. in der häuslichen Gesellschaft. Eigentlich ist dem Naturzustande der bürgerliche Zustand entgegen gesetzt, und der

Eintheilungsgrund ist die Sicherung des Mein und Dein durch öffentliche Gesetze. Entweder leben die Menschen in einem Zustande, in welchem zwar durchs Rechtsgesetz der Vernunft das Mein und Dein (provisorisch) bestimmt, aber nicht gesichert ist, dies ist der natürliche Zustand des Menschen, und giebt das natürliche Recht, welches aber besser, weil hier jeder Mensch nur für sich bestimmt, was recht ist, das Privatrecht genannt wird; oder sie leben in einem Zustande, in welchem das Mein und Dein durch öffentliche (von Allen für Alle gegebene) Gesetze nicht nur bestimmt, sondern auch gesichert ist. Dies ist der bürgerliche Zustand, und giebt das öffentliche Recht (K. LII.).

7. Das Privatrecht handelt also vom äussern Mein und Dein, und bestimmt

a. worin es besteht;

b. wie es möglich ist;

c. wie es erworben wird;

d. wie vielerlei Arten es gebe; es handelt

e. diese Arten ab; und untersucht noch zwei besondere Arten von Erwerbung, nehmlich

f. die ideale Erwerbung; und

g. die subjectiv-bedingte Erwerbung.

Wir handeln hier nur a und b ab, weil die übrigen Stücke in dem Art. Erwerbung und andern Artikeln zu finden sind.

a.

Worin besteht das äussere Mein und Dein?

8. Das Rechtlich-Meine (überhaupt, es sei etwas Inneres oder Aeusseres) (*meum iuris*,

le mien de droit) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch mich lädiren (mir Unrecht thun) würde, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt (das, was es dem Subject möglich machen soll, etwas zu gebrauchen) ist der Besitz (K. 55.). Etwas Aeusseres aber würde nur dann das Meine seyn, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, dass ich durch den Gebrauch lädirt werden könne, den ein Anderer von dieser Sache macht, wenn ich auch nicht in ihrem Besitz bin. Hier scheint nun ein Widerspruch im Begriff des äussern Mein und Dein zu seyn; denn zum Begriff des äussern Mein gehört, dass ein Anderer mich durch den Gebrauch der Sache, die das Meine ist, muss lädiren können. Soll er sie aber gebrauchen, so muss er sie besitzen, folglich besitze ich sie dann nicht, folglich muss etwas das Meine seyn, wenn ich es auch nicht besitze, und doch geschieht mir eben dadurch Unrecht, oder ich werde eben dadurch lädirt, dass ich durch den Gebrauch, den ein Andrer von der Sache macht, gehindert werde, sie zu gebrauchen, als ob ich sie gebrauchen könnte, wenn der Andere, und nicht ich, sie besitzt? Dieser Widerspruch kann nur dadurch aufgelöset werden, dass der Besitz zweierlei Bedeutung hat, dass es nehmlich einen sinnlichen oder physischen Besitz und einen intelligibeln oder bloss rechtlichen Besitz giebt. Wer mich durch den Gebrauch des äussern Meinen, der wider meinen Willen geschieht, lädirt, der ist im physischen oder sinnlichen Besitz der Sache; aber es wird dadurch möglich, dass mir durch den unerlaubten Gebrauch der Sache Unrecht geschieht, dass ich immer noch im rechtlichen Besitz der Sache bin, d. h. sie immer noch besitze, ob ich sie wohl nicht inne habe. Ich bin im Vernunftbesitz der Sache,

der andere im empirischen Besitz derselben; mir ist es möglich, die Sache zu gebrauchen, wenn es aufs Recht ankömmt, dem Andern ist es möglich, die Sache zu gebrauchen, weil er die physische Macht dazu hat. Der Vernunft nach gehört das äufsere Meine (d. i. das nicht ich selbst ist) dadurch zu meiner Person, dafs es ein Rechtlich-Meines ist (es ist nun nicht mehr auser mir der Vernunft nach, nehmlich durch die Rechtsverbindung, in der ich mit dieser Sache stehe); obwohl in der sinnlichen Erfahrung, dem Raume und der Zeit nach, dieses äufsere Meine (das nicht durch Raum und Zeit mit mir verbunden ist) nicht zu meiner Person gehört, sondern zufällig mit einer ganz andern Person physisch verknüpft ist, die mich aber eben durch diese physische Verbindung (in Raum und Zeit), in die sie sich gesetzt hat, lädirt oder meinen Vernunftbesitz angreift (K. 55.).

9. Wer behaupten will, dafs eine Sache das Seine sei, mufs im Besitz derselben seyn. Wäre er nicht im Besitz derselben, so könnte er nicht dadurch lädirt oder sein Recht verletzt werden, dafs ein Anderer die Sache ohne dessen, der sie die Seine nennt, Einwilligung gebraucht. Denn wie könnte der Andere ihm Unrecht thun, wenn die Sache weder physisch noch auf eine andere Art mit ihm verbunden wäre, d. h. er nicht noch in einem andern, als dem blofs physischen Besitz der Sache seyn könnte (K. 58.)?

10. Dies wird noch deutlicher, wenn man es auf die verschiedenen Gegenstände anwendet, die von der menschlichen Willkühr abhängen können. Diese sind nach den drei Kategorien des Verhältnisses (der Relation):

a. Substanzen, d. i. (cörperliche) Sachen auser mir, die der Substanz nach von mir ver-

schieden sind. Ich kann einen Gegenstand im Raume, d. i. eine cörperliche Sache nicht mein nennen, ausser wenn ich behaupten darf, dass ich im Besitze derselben bin, ob ich gleich die Sache im Raume nicht inne habe (nicht im physischen Besitze derselben bin). Dies muss also ein anderer nicht physischer, d. i. intelligibeler Besitz seyn. So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe, d. i. ihn physisch besitze; sondern ich werde ihn nur dann mein nennen können, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn (nehmlich auf eine intelligibele Art), wenn ich ihn auch nicht einmal in meiner (physischen) Gewalt habe. Ich kann ihn nur dann mein nennen, wenn ich ihn besitze, ob ich ihn gleich aus meiner Hand gelegt habe, wohin es auch sei. Eben so verhält es sich auch mit einem Boden, worauf ich mich befinde. Gesetzt nun, es wollte mir Jemand den Apfel, den ich bloss physisch oder empirisch besitze, aus der Hand winden, so würde er zwar in Ansehung des innern Meinen mein Recht verletzen, er würde meine mir angebohrne Freiheit angreifen, aber er würde mich nicht in Ansehung des äussern Meinen lädiren. Soll er dadurch auch mein Recht in Ansehung des äussern Meinen verletzen, so muss ich behaupten können, ich sei im Besitz des Apfels, wenn ich ihn auch nicht inne habe, auch nicht im physischen Besitz desselben bin. Ohne dies kann ich also den Apfel nicht mein nennen (K. 59.).

b. Ursachen, d. i. Leistungen. Hiervon findet man die Exposition im Art. Leistung.

c. Personen durch die Kategorie der Gemeinschaft, d. i. der Zustand andrer Menschen kann in einem solchen Verhältniss zu mir stehn, dass wir in Ansehung unsrer Willkühr wechselseitig von einander abhängen. Ich kann eine

Person, z. B. ein Weib, ein Kind, einen Dienstboten, nicht darum mein nennen, weil sie eben jetzt zu meinem Hauswesen gehören, und ich also im physischen Besitz derselben bin; sondern weil ich sie auch dann, wenn ich nicht im physischen Besitz derselben seyn sollte, so lange sie irgendwo und irgendwann hier auf Erden existiren, nach meinem blossen Willen, mithin bloss rechtlich besitze; wenn ich also auch dann noch sagen kann, sie sind mein, wenn sie sich etwa meinem Hauswesen entzogen, z. B. mich böslich verlassen hätten (K. 60. f.).

11. Und nun wird man die Richtigkeit der Erklärungen des Mein, mit welchen dieser Artikel anfängt, einsehen und sie verstehen. In irgend einem Besitz des äussern Gegenstandes muss ich seyn, wenn der Gegenstand mein heissen soll. Sonst könnte der, welcher die Sache wider meinen Willen gebraucht, mir nicht Unrecht thun. Also muss ein bloss rechtlicher, ein Vernunftbesitz möglich seyn, wenn es ein äusseres Mein und Dein geben soll. Der empirische Besitz oder die Inhabung des Gegenstandes ist bloss der Besitz desselben in der Erscheinung und gehört zur Natur; der rechtliche Besitz, nach dem ich sage, die Sache ist mein, ist der intelligibele Besitz, der Besitz an sich selbst, welcher gültig ist, wenn auch von aller Natur abstrahirt wird, denn er gehört nicht der Natur, sondern einem Dinge an sich, der Vernunft, an (K. 61. f.).

Und nun klärt sich jene Behauptung in 5. vollkommen auf, wie nehmlich ein Recht und ein Besitz einerlei seyn kann. Ein Recht ist nichts anders als der Vernunftbesitz eines Gegenstandes. Ein Recht auf einen Gegenstand besitzen und ihn bloss rechtlich besitzen, ist einerlei, die erste Redensart ist aber gewöhnlicher, obwohl

darum nicht besser. Denn ein Recht auf einen Gegenstand besitzen, heisst wörtlich so viel, als einen Vernunftbesitz eines Gegenstandes besitzen.

b.

Wie ist das äussere Mein und Dein möglich?

12. Diese Frage löst sich nun in die zweite auf:

Wie ist ein blofs rechtlicher Besitz oder Vernunftbesitz möglich?

und diese in die dritte:

Wie ist ein synthetischer Rechtssatz *a priori* möglich? S. Aufgabe.

Alle Rechtssätze sind nehmlich *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze (*dictamina rationis*). Der Rechtssatz in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch; denn er heisst:

Wenn ich mit einer Sache ausser mir physisch verbunden bin (im physischen Besitz derselben bin), so thut mir der Unrecht (lädirt mich, tastet meine angebohrne Freiheit an), der sie wider meinen Willen gebraucht.

Dieser Satz ist analytisch, und wird blofs nach dem Satz des Widerspruchs erkannt; denn in dem Subject: dem physischen Besitz und dem Gebrauch wider des physischen Besitzers Willen liegt das Prädicat: das Antasten seiner persönlichen Freiheit implicite; weil der, welcher

mich aus dem physischen Besitz verdrängt, meine persönliche Freiheit antastet. Beides ist einerlei. Allein dieser Satz betrifft bloss das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst. Der Rechtssatz in Ansehung des Vernunftbesitzes hingegen ist synthetisch, denn er heisst:

> Wenn ich mit einer Sache ausser mir auch nicht physisch verbunden bin, so kann mir der doch Unrecht thun, der sie wider meinen Willen gebraucht.

Dieser Satz ist synthetisch, d. i. er verknüpft ein Prädicat: einem Unrecht thun, mit dem Subject: nicht physisch besitzen, der in der blossen Negation des physischen Besitzes einer Sache ausser mir nicht liegen kann. Er hebt alle physische Verknüpfung der äussern Sache mit der Person, welche lädirt werden kann, im Subject, auf; und behauptet doch im Prädicat die Möglichkeit der Läsion dieser Person durch den Gebrauch der Sache wider den Willen dieser Person? Dies ist nun nicht anders möglich, als so, dass ausser der physischen Verknüpfung, in der Erfahrung, dem empirischen Besitz, noch eine andere, nehmlich die rechtliche Verknüpfung, der Vernunftbesitz der Sache, möglich sei. Folglich liegt in der Behauptung des Unrechtthuns, der Läsion eines Rechts, die Behauptung eines Vernunftbesitzes, wodurch ein neues Recht entsteht, nehmlich das Recht zu einer Sache. Die Möglichkeit eines solchen nicht empirischen oder Vernunftbesitzes, d. i. rechtlichen Besitzes einer Sache, d. h. die Möglichkeit obigen synthetischen Satzes, gründet sich auf zweierlei:

a. auf das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft;

b. auf die Expofition des Rechtlich-Meinen.

a. Es ift ein rechtliches Poftulat der praktifchen Vernunft:

> dafs es Rechtspflicht fei: gegen Andere fo zu handeln, dafs das äufsere Brauchbare auch das Seine von irgend Jemand werden könne.

Diefer Satz heifst nicht etwa darum Poftulat, weil er eine Forderung wäre, die man unbewiefen zugeben folle. Sondern es ift ein Satz, der diefen Namen nur darum führt, weil er nicht, wie ein Lehrfatz, aus vorhergehenden Sätzen bewiefen werden kann; fondern darum unwiderleglich gewifs ift, weil ihn moralifche Gefetze vorausfetzen. Ein folcher Satz ift nun auch das angeführte Poftulat; denn ohne ihn würde die äufsere Freiheit nach allgemeinen Gefetzen fich felbft vernichten, und gar kein Handeln nach Rechtsgefetzen, gar keine äufsere Freiheit möglich feyn. Gäbe es nehmlich irgend eine Regel des Handelns, nach welcher, wenn fie Gefetz würde, eine brauchbare Sache herrenlos würde, d. i. das Seine von Niemanden feyn könnte: fo müfste der Grund nothwendig in der Form der Gefetzmäfsigkeit, nicht in dem Gegenftande liegen, weil die Gefetze der praktifchen Vernunft, in Anfehung deffen, was fie zu Gefetzen macht, von allem Inhalt oder Gegenftande des Handelns abftrahiren, oder formal find. Der Grund ihrer Gefetzmäfsigkeit liegt in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und nicht in dem worüber fie etwas gebieten. Folglich müfste in der Form der Gefetzmäfsigkeit, d. i. in dem, was Maximen des Gebrauchs brauchbarer Dinge zu Gefetzen macht, ein Grund liegen, diefe Maximen zu folchen Gefetzen zu machen, nach welchen brauchbare Dinge herrenlos feyn

follten. Diefes ift aber gegen den Satz des Widerfpruchs; denn die Freiheit im Gebrauch äufserer Gegenftände, oder die äufsere Freiheit, beftehet in einem folchen Gebrauch der äufsern Gegenftände, der mit Jedermanns Gebrauch derfelben (der nehmlichen oder anderer) nach allgemeinen Gefetzen zufammenftimmt; enthielte nun ein folches allgemeines Gefetz das abfolute Verbot des Gebrauchs eines Gegenftandes: fo wäre ja die äufsere Freiheit ein folcher Gebrauch der äufsern Gegenftände, der zwar mit dem Gebrauch derfelben von Jedermann beftehen könnte, aber nach allgemeinen Verboten, d. h. ein Gebrauch, der im Nichtgebrauch beftände, welches fich widerfpricht. Eine Freiheit des Gebrauchs äufserer Gegenftände, nach welcher der Gebrauch derfelben unmöglich wäre, ift ein Begriff, der fich felbft widerfpricht, denn dies wäre vielmehr der Mangel der Freiheit fie zu gebrauchen. Die Regel würde heifsen: foll Freiheit im Gebrauch diefes Gegenftandes ftatt finden, fo darf er gar nicht gebraucht werden, d. h. es ift gar keine Freiheit in Anfehung des Gebrauchs der Sache möglich. Eine Freiheit, die das Handeln, den Gebrauch der Dinge, unmöglich machte, ift ein Unding. Da es nun hiernach eine Vorausfetzung *a priori* (Poftulat) der praktifchen Vernunft, ohne welche fie nicht gefetzgebend feyn könnte, ift, dafs jeder brauchbare Gegenftand ein Mein und Dein müffe feyn können,

b. aber ein Mein und Dein, nach der vorhergehenden Erörterung (Expofition) des Begriffs deffelben, den Begriff des Vernunftbefitzes einfchliefst: fo folgt hieraus die Richtigkeit des fynthetifchen Rechtsfatzes. Das Poftulat fordert nehmlich, dafs alles ein Sein werden könne, nun gehört aber zu dem Sein, dafs ich in einem andern, als dem blofs empirifchen Befitz fei, folglich kann der mir Unrecht thun, der eine Sache wider meinen Willen gebraucht, in deren

physischem Besitz ich nicht bin, nehmlich, wenn ich im Vernunftbesitz derselben bin, wenn ich einen Rechtsbesitz derselben habe. Die Möglichkeit eines solchen nicht physischen Besitzes ist also eine unmittelbare Folge jenes rechtlichen Postulats, weil ohne einen solchen nicht physischen Besitz kein Mein und Dein möglich seyn würde, gegen jenes Postulat. Für sich selbst kann die Möglichkeit dieses Vernunftbesitzes nicht bewiesen oder eingesehen werden, sondern man kann nur sagen, er muss möglich seyn, weil es sonst kein Mein und Dein geben könnte, welches Unrecht wäre. Den Grund aber, warum uns hier alle weitere Erkenntniss unmöglich ist, können wir einsehen. Der Begriff des Vernunftbesitzes ist ein Vernunftbegriff, für einen solchen Begriff kann keine Anschauung gegeben werden, die ihm correspondirte. In einem theoretischen Grundsatz *a priori* müsste nehmlich dem gegebenen Begriff eine Anschauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriff vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden, s. Analogie der Erfahrung, 2. S. 162. Allein in einem solchen praktischen Satze, wie der synthetische Rechtssatz ist, wird gerade umgekehrt verfahren. Es müssen nehmlich alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, weggeschafft (davon abstrahirt) werden. Man muss gar nicht daran denken, ob der Gegenstand mit mir durch Raum oder Zeit verbunden sei (s. Leistung), um den Vernunftbesitz sich zu realisiren und sagen zu können: ein jeder äussere Gegenstand der Willkühr (brauchbare Gegenstand) kann zu dem Rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur so fern ich ihn) in meiner (nehmlich rechtlichen) Gewalt habe, ohne im Besitze desselben zu seyn (K. 66.). Zweitens ist es aber auch der Begriff der Freiheit, auf dem die theoretischen Principien des äussern Mein und Dein beruhen; daher können sie so wenig als die Freiheit selbst einer eigentli-

chen Deduction ihrer Möglichkeit fähig seyn, und müssen sich nothwendig im Intelligibeln verlieren. Sie werden also auch, wie die Freiheit, aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ des Rechts: die Gegenstände des Gebrauchs vernünftig-sinnlicher Wesen sollen nach Gesetzen äusserer Freiheit, also als ein Mein und Dein gebraucht werden), als ein Factum der Vernunft geschlossen, aber nicht weiter ihrer Möglichkeit nach erkannt werden (K. 67. f.).

13. Wenn der Vernunftbegriff eines rechtlichen Besitzes auf Gegenstände der Erfahrung soll angewandt werden, so wird zuvörderst der Verstandesbegriff des Habens darunter subsumirt. Dieser Verstandesbegriff ist eine Prädicabilie oder ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes, und gehört zu den Verstandesbegriffen der Relation. Er stellt nehmlich ein solches Verhältniss eines Dinges zu einem andern ausser ihm vor, dass obwohl beide zwei verschiedene Substanzen sind, das eine doch wie das Accidenz des andern betrachtet wird. Unter die verschiedenen Arten des Habens gehört nun die des Besitzens, oder vielmehr wird hier das Haben auf einen Rechtsbegriff angewandt. Sind nehmlich die beiden Dinge, zwischen welchen das Verhältniss des Habens statt findet, so beschaffen, dass das eine der Rechte empfänglich ist, also eine Person, so kann das andere Ding, das ausser derselben ist, dennoch so als ein Accidenz derselben angesehen werden, dass wenn eine andere Person sich in dasselbe Verhältniss, wider Willen der ersten, setzen will, der ersten Person dadurch Unrecht geschieht, und zwar entweder bloss an ihr selbst, d. i. ihrer Freiheit, oder auch an ihrem Verhältniss des Habens. Im ersten Fall ist der Besitz ein empirischer, im letztern Fall, ein rechtlicher oder der Vernunftbesitz. So wird der Rechtsbegriff mit dem reinen Verstandesbegriff des Ha-

bens verknüpft; indem das **Haben** unter den Begriff des Rechts subsumirt, oder die Bedingungen angegeben werden, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern, **in Ansehung des Habens**, nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann (K. XXXIII.). Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist die **bloss rechtliche Verbindung** meines Willens mit einem Gegenstande, dieser Gegenstand mag nun eine Sache, z. B. ein Acker, oder eine Versprechung, deren Erfüllung ein Anderer zu leisten hat, oder eine Person z. B. meine Ehefrau seyn. Die Antinomie der rechtlich praktischen Vernunft in Ansehung des Mein und Dein findet man erläutert und aufgelöset im Art. **Antinomie**, 5, b. (K. 68. ff.). S. übrigens: **Zustand, bürgerlicher, Naturzustand** und **Erwerbung**.

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. §. C. S. XXXIII. Einl B. S. XLIV. — S. XLV. ff. — Einl. III. *** S. LII. — §. 1. S. 55. — §. 3. S. 58 — §. 4—7. S. 59. ff.

Meine,

s. **Mein.**

Meinen,

opinari, être dans l'opinion. Die unterste Stufe des **Fürwahrhaltens**, oder der subjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung. Es ist **ein mit Bewusstseyn subjectiv und objectiv unzureichendes Fürwahrhalten**, s. **Fürwahrhalten**. In diesem Art. findet man, was **Ueberzeugung** heisst, und man wird daraus sehen, dass bei dem **Meinen**

keine Ueberzeugung ſtatt finden kann. Ein ſolches Meinen beruhet oft auf einem bloſsen Wünſchen, daſs etwas ſo ſeyn möge, oder auf gewiſſen Vorſtellungen, die aber zu Beweisgründen noch bei weitem nicht zureichen (C. 850.). Das Meinen iſt alſo ein Modus des Fürwahrhaltens, oder eine Art deſſelben, auſser der es noch mehrere giebt. Z. B. das Glauben (L. 99.), ſ. Fürwahrhalten.

2. Das Meinen iſt ein problematiſches Urtheilen. Denn was ich bloſs meine, das halte ich im Urtheilen mit Bewuſstſeyn nur für problematiſch, d. i. ich verknüpfe das Prädicat mit dem Subject nur durch den Verſtandesbegriff der Möglichkeit, mein Urtheil ſagt bloſs aus, es kann ſeyn (L. 99.).

3. So wäre z. B. unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit bloſs problematiſch, und alſo ein bloſses Meinen, wofern wir nur ſo handeln, als ob wir unſterblich wären. Iſt aber dieſes Handeln durch das Moralgeſetz nothwendig, ſollen wir ſo handeln, ſo iſt unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit ein Glauben. Denn im erſtern Fall iſt das Handeln nicht ſubjectiv zureichend zum Fürwahrhalten, aber wohl im letztern Fall (L. 99.).

4. Das Meinen oder Fürwahrhalten aus einem ſubjectiv und objectiv unzureichenden Erkenntniſsgrunde kann als ein vorläufiges Urtheilen (*iudicia praevia*, *ſub conditione ſuſpenſiva*, *ad interim*) angeſehen werden, deſſen man nicht leicht entbehren kann. Man muſs erſt meinen, ehe man annimmt und behauptet, ſich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloſse Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir gröſstentheils bei allem unſern Erkennen an, und wir finden hinterher Gründe, die unſre

Meinung in Erkenntnifs verwandeln, oder fie gänzlich umftofsen. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, es ift uns fo, als ob fich die Sache wohl fo und fo verhalten könnte; eine Sache fcheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten, wir ahnden ihre Wahrheit fchon, noch ehe wir fie mit beftimmter Gewifsheit erkennen. Wie oft ift diefes z. B. nicht der Fall, wenn die Naturforfcher gewiffe Phänomene in der Natur erklären wollen. Die Logik follte auch über diefes Meinen Regeln geben, aber hier ift in der Logik noch eine Lücke, die erft noch ausgefüllt werden mufs. Man kann von der Logik mit Recht fordern, dafs fie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäfsig fuchen folle; d. i. nicht blofs die Regeln für beftimmende, fondern auch für vorläufige Urtheile, durch die man auf Gedanken gebracht wird, gehören in die Logik. Dies ift ja eine Lehre, die felbft dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig feyn kann, und von ihm auch oft angewandt wird (T. 165. L. 100.)

5. Wo findet nun aber das blofse Meinen (wenn es nehmlich nicht blofs zum Erfinden führen foll) eigentlich ftatt? In keinen Wiffenfchaften, welche Erkenntniffe *a priori* enthalten, fondern lediglich in empirifchen Erkenntniffen. Alfo in der Phyfik, der Pfychologie u. dgl. Denn es ift an fich ungereimt, *a priori* zu meinen, denn hier ift alles nothwendig, alfo erfordert das Princip der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject zum Urtheil Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin apodiktifche Gewifsheit. Auch könnte in der That nichts lächerlicher feyn, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen; hier mufs man wiffen, oder fich alles Urtheilens enthalten, und eben fo in der Metaphyfik. Auch hier und in der Moral gilt es: entweder zu wiffen oder nicht zu wiffen. Auf die blof-

fe Meinung, dafs etwas erlaubt fei, darf man eine Handlung nicht wagen, fondern man mufs diefes wiffen. Zu meinen, dafs der Wille des Menfchen frei fei, kann zu nichts führen. Die Freiheit des Willens ift eine blofse Vernunftidee; aber Gegenftände der blofsen Vernunftideen können für das theoretifche Erkenntnifs in keiner möglichen Erfahrung dargeftellt werden, find alfo keine erkennbaren Dinge, mithin kann man in Anfehung ihrer nicht meinen (U. 454.). S. Difciplin, 20. Im transfcendentalen Gebrauch der Vernunft ift alfo Meinen zu wenig, f. Fürwahrhalten, 3.

6. Was nun das Meinen über Erfahrungsgegenftände betrifft, fo darf ich mich niemals unterwinden zu meinen, ohne wenigftens etwas zu wiffen. Denn die Wahrheit darf doch nicht ganz willkührliche Erdichtung feyn, folglich mufs das an fich problematifche Urtheil durch irgend etwas Gewiffes eine Verknüpfung mit der Wahrheit bekommen. Auch mufs das Gefetz, nach welchem diefe Verknüpfung gemacht wird, gewifs feyn. Wenn ich nehmlich in Anfehung diefes Gefetzes auch nur meine, fo ift alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindefte Beziehung auf Wahrheit (C. 850. M. I. 987. L. 100. f.). S. auch Beweis, 3. c.

Kant. Logik. Einl. IX. S 99. f.

Deff. Critik der rein. Vern. Methodenl. II. H. III. Abth. S. 850.

Deff. Crit. der Urth. §. 91. S. 454.

Deff. Met. Anf. der Tugend. §. 50. S. 165.

Meinung,

opinio, *opinion*, f. Meinen. Ein Fürwahrhalten ohne hinreichenden fubjectiven und

objectiven Grund (U. 463.). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann die Meinung durch allmählige Ergänzung in dieſer Art von Gründen endlich ein Wiſſen werden. Sind aber die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig, ſo kann auch die Meinung durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Das Bedürfniſs der Vernunft, das Daſeyn eines höchſten Weſens vorauszuſetzen, um das Daſeyn der Welt zu erklären, iſt ein Bedürfniſs der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden theoretiſchen Gebrauche, und alſo eine reine Vernunfthypotheſe, d. i. eine Meinung. Allein wenn die Einſicht hinzukäme, daſs man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als dieſen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf: ſo würde das Fürwahrhalten ſubjectiv zureichende Gründe haben, und ſich alſo in einen Glauben verwandeln; aber doch nie ein Wiſſen werden. S. übrigens Vernunftglaube (S. III. 292. f.). Wir haben hier die Bedeutung des Worts Meinung ſubjective genommen, objective verſtehet man unter Meinung auch das, was man meint, z. B. ſage mir deine Meinung.

Meinungsſache,

Sache der Meinung, *opinabile*, *objet d'opinion.* Unter dieſem Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454.) begriffen, die Objecte einer wenigſtens an ſich möglichen Erfahrungserkenntniſs (Gegenſtände der Sinnenwelt) ſind, welche Erfahrungserkenntniſs aber, nach dem bloſsen Grade des Vermögens dazu, den wir beſitzen, für uns unmöglich iſt (U. 455.).

Dergleichen ist z. B. der Aether der neuern Physiker. Dieser Aether soll eine elastische, alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit seyn, die also im ganzen Weltraum überall verbreitet ist. Alles, was sich von diesem Gegenstande sagen läfst, ist hypothetisch, und blofs zu Erklärung gewisser Erscheinungen angenommen; unmittelbare und klare Erfahrungen über das Daseyn des Aethers fehlen gänzlich, er ist noch nie selbst beobachtet worden. Allein er ist doch immer noch von der Art, dafs wenn die Sinne im äufsersten Grad geschärft wären, er (wenn er existirt) wahrgenommen werden könnte. Descartes nahm an, durch das Abreiben der ursprünglichen materiellen Theilchen an einander seien drei Elemente entstanden; aus den feinsten abgeriebenen Stäubchen bestehe das erste, aus den kugelförmigen Theilchen das zweite, und aus den gröbern Stäubchen das dritte Element. Dieses dritte Element sei der Stoff der Erde und der Planeten, das zweite die Materie des Lichts, und das erste die Materie der Sonnen, auch fülle es die Zwischenräume zwischen den beiden ersten Elementen aus. So hat er sich unter dem Namen des ersten Elements fast eben das vorgestellt, was neuere Naturlehrer Aether nennen, eine feine in dem Weltraum und durch die Zwischenräume der Cörper verbreitete Materie, die er zwar von der Materie des Lichts unterschied, aber doch mit zur Erklärung des Lichts und überhaupt aller Erscheinungen der Cörperwelt gebrauchte. Malebranche (*Recherche de la verite L. VI. ch.* 9.) und Jacob Bernoulli nennen eine solche Materie Aether und schreiben ihrem Druck die Festigkeit und den Zusammenhang der Cörper zu. Huygens legt der Lichtmaterie selbst den Namen Aether bei, schreibt ihr Elasticität zu, und erklärt die Fortpflanzung des Lichts in derselben durch wellenförmige Bewegungen oder Wirbel,

welche jedes von dem leuchtenden Cörper bewegte Theilchen um ſich her bewegen. Er leitet die Phänomene des Doppelſteins oder isländiſchen Cryſtalls von einer doppelten Art dieſer Wirbel her, von kugelrunden und länglichen. So erdachten ſich dieſe Naturlehrer Materien und Bewegungen derſelben nach ihrem Gefallen und nach dem Bedürfniſſe ihrer Hypotheſen, aber dieſe Materien waren doch Meinungsſachen, ob ſie gleich durch keine Experimente dargeſtellt werden konnten. Newton, dem dieſes Meinen miſsfiel, ward durch Experimentalunterſuchungen des Lichts auf das Emanationsſyſtem geleitet, und erklärt ſich in verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften gegen die Hypotheſe vom Aether, ſo wie gegen alle Hypotheſen überhaupt. Hauptſächlich aber beſtreitet er Descartes und Huygens Meinungen. Inzwiſchen iſt ſeine Meinung wohl nicht dahin gegangen, das Daſeyn einer feinen Materie in dem Weltraume und in den Zwiſchenräumen der Cörper zu läugnen. Er behauptet (*Philoſ. naturalis princip. math. L. III. Prop.* 10.): daſs Jupiter in einem ſo dünnen Mittel eine Million Jahre laufen könnte, ehe er durch den Widerſtand deſſelben nur ein Milliontheilchen der ihm mitgetheilten Bewegung verlieren würde. Dies heiſst wohl nicht, eine abſolute Leere, es heiſst, eine äuſserſt feine Materie in den Himmelsraum ſetzen. Auch das Daſeyn des Aethers in den Zwiſchenräumen der Cörper hat er für wahrſcheinlich gehalten. Er wirft über dieſe in den Cörpern verborgene feine Materie in ſeiner Optik folgende merkwürdige Fragen auf (*Opticc. Auctore Iſaaco Newton. Latine reddidit Samuel Clarke. Lauſanae et Genevae.* 1740. 4.): ob nicht die Erwärmung der Cörper durch eine alle Cörper durchdringende und durch alle Himmel ausgebreitete und ſehr elaſtiſche Materie geſchehe (*qu.* 18.)? ob nicht die Brechung des Lichts von der an verſchiedenen Orten verſchiedenen Dichtigkeit die-

fes ätherifchen Mittels herrühre, und ob nicht die Dichtigkeit diefes Mittels gröfser fei in freien und offenen Räumen, in welchen keine Luft und andere grobe Cörper find, als in den Poren des Waffers u. f. w. (*qu.* 19.)? ob nicht diefes ätherifche Mittel, fo wie es aus dem Waffer und andern groben und dichten Cörpern in leere Räume übergehe, allmählig dichter werde, und die Lichtftrahlen fo breche, dafs fie krumme Linien bilden (*qu.* 20.)? ob nicht die Schwere und viele andere Phänomene der Cörperwelt, durch eine elaftifche Materie erklärt werden könnten, deren Schwingungen 700000 mal fchneller, als die Schwingungen der Luft beim Schalle wären, und die daher eine 490000 Millionenmal ftärkere Elafticität, als die Luft befitze (*qu.* 21.) u. f. w. Diefe Fragen beweifen deutlich, dafs Newton das Dafeyn einer folchen Materie keineswegs für unwahrfcheinlich gehalten habe. Euler hat in feiner mit fo vielem Beifall aufgenommenen Theorie des Lichts und der Farben (f. Euler, 2. ff.) Huygens oben angeführte Meinung zum Grunde gelegt, und ein Gebäude von Rechnungen darauf errichtet, welches ihn als Mathematiker in feiner ganzen Gröfse zeigt. Einige Aftronomen haben in den Bewegungen der Planeten Veränderungen finden wollen, welche einigen Widerftand des Mittels, in welchem fie laufen, anzuzeigen fcheinen. Dennoch urtheilt de la Lande, bisher beweife noch nichts einen Widerftand der ätherifchen Materie. Diefe Materie ift alfo eine Meinungsfache, weil fie durch die Sinne, wenn fie fein genug dazu wären, würde wahrgenommen werden, aber doch, eben weil die Sinne nicht fein genug find, nie wahrgenommen werden kann (Gehlers Phyf. Wörterbuch, Art. Aether).

2. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ift eine Sache der Meinung; denn, wenn wir diefen näher

kommen könnten, welches an ſich möglich iſt, würden wir ihr Daſeyn oder Nichtſeyn durch Erfahrung ausmachen.

Die Vermuthung iſt höchſt wahrſcheinlich, daſs die Planeten zum Aufenthalt denkender und empfindender Weſen beſtimmt ſind. Huygens und Fontenelle haben dieſe Vermuthung ſchön ausgeführt. Und Bode (Anleitung zur Kenntniſs des geſtirnten Himmels. 4. Aufl. Berlin 1778. 8. S. 662.) ſagt: die Bewohnbarkeit läſst ſich durch alle Räume der Schöpfung gedenken. Wenn nicht beſondere und uns noch unbegreifliche Abſichten des Unendlichen hierbei Ausnahmen machen, ſo ſtelle ich mir keine Sonne, keinen Planeten oder Mond öde und leer vor, ſondern beſetze ſie alle mit vernünftigen Geſchöpfen. Wie kann es anders ſeyn? Die Welt iſt ein Abdruck aller göttlichen Vollkommenheiten, das vollkommenſte Werk eines ewig wirkſamen Schöpfers, der ſelbſt die Urquelle alles Lebens iſt. Sollte wohl ein Punct derſelben ſeyn, wo ſich dieſes nicht durch Leben und Wirkſamkeit in den Geſchöpfen bewieſe? Wie reichlich iſt nicht unſere Erdkugel mit Menſchen und Thieren beſetzt, vornehmlich treffen wir dieſe letztern überall im Meer und auf dem Erdboden in groſser Anzahl an. Und (S. 643.) wenn die Planeten keine Bewohner hätten, was ſollte wohl ihr Endzweck und ihre Beſtimmung ſeyn, und was könnte man ſich ſonſt etwa bei allen dieſen groſsen Anſtalten für Abſichten des Schöpfers denken? Gewiſs ſind die Planeten nicht dazu da, die Nächte heller zu machen, denn das Licht der Planeten iſt für unſere Erde unbedeutend. Ihr Abſtand von uns iſt zu groſs u. ſ. w. Wir werden aber auch eben darum den Bewohnern der Planeten niemals ſo nahe kommen, daſs wir ſie könnten durch Erfahrung kennen lernen, und ſo bleibt es mit dieſen Planetenbewohnern beim Meinen.

3. Cörperloſe Geiſter im materiellen Univers

hingegen sind keine Meinungssachen. Haller sagt:

Wer weiss:
Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister.

Allein dem Poeten ist dies erlaubt, denn er darf dichten, und dies heisst dichten und nicht meinen; ein solcher Geist ist nehmlich bloss eine Idee, welche durch Abstraction von allem Materiellen an einem denkenden Wesen übrig bleibt. Wir können aber nicht ausmachen, ob auch noch das Denken möglich sei, wenn alles Materielle wegfällt; denn wir kennen das Denken nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Cörper. Hoffentlich wird man doch nicht etwa die vermeintlichen Erfahrungen von Gespenstern dafür anführen, diese weiset man, wenn sie wirkliche Erscheinungen cörperloser Geister seyn sollen, billig von der Hand. Ein solches Ding, von dem wir nicht ausmachen können, ob es möglich sei, wie z. B. ein cörperloser Geist im materiellen Univers, ist ein vernünfteltes Wesen (*ens rationis ratiocinantis*), kein Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*), wie z. B. der Geist des Menschen. Von einem Vernunftwesen ist es doch möglich, zu zeigen, dass der Begriff desselben kein blosses Hirngespinst sei, wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft. Unter dem Geist des Menschen verstehen wir nehmlich das übersinnliche Subject der Moralität, das sich aber nicht im Univers befindet, sondern zur übersinnlichen Welt gehört, und das wir uns nothwendig als den moralisch Handelnden denken müssen. Der praktische Gebrauch der Vernunft, der seine eigenthümlichen und apodiktischgewissen Principien

a priori hat, erheiſcht alſo oder poſtulirt (ſ. Mein, 12.) ſogar ein ſolches Vernunftweſen, und daher iſt es auch mehr als Meinungsſache, es iſt Glaubensſache. Der Menſch handelt zwar in der Sinnenwelt, aber nach den nothwendigen Naturgeſetzen; ſieht man auf das moraliſche Handeln des Menſchen, oder auf ſein Handeln nach den Freiheitsgeſetzen, ſo kann man dieſes nicht dem Menſchen, als Sinnenweſen, zuſchreiben, ſondern dem Intelligibeln in ihm, und dies Subject der Moralität iſt es, was wir den Geiſt des Menſchen nennen, und der mit der Seele des Menſchen, dem ſinnlichen Subject des im innern Sinn Befindlichen, nicht verwechſelt werden muſs. S. übrigens: Meinen (U. 454. ff. M. II, 932.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 91. S. 454. ff.

Meiſter ſeiner ſelbſt,

ſ. Gemüthsart.

Menſch,

homo, *homme*. Ein thieriſches, aber doch vernünftiges Weſen (*animal rationale*) (U. 15.). Wir kennen nicht mehrere Arten von thieriſchen Weſen, welche vernünftig wären, daher iſt das Vernünftigſeyn ſchon ein hinreichendes Merkmal, um den Menſchen von allen übrigen Thieren ſpecifiſch zu unterſcheiden. Das Thieriſche iſt dagegen das ſpecifiſche Merkmal, das ihn von bloſs vernünftigen Weſen, welche wir Geiſter nennen, unterſcheidet. Zu den letztern haben wir indeſſen keine Anſchauung, es iſt eine bloſse Vernunftidee, ſ. Meinungsſache, 3.

2. In der Lehre von den Pflichten kann der Menſch nicht darnach vorgeſtellt wer-

den, wie ſeine Handlungen als Naturwirkungen nach Naturgeſetzen erfolgen müſſen, denn darnach iſt er keiner Zurechnung, weder der Belohnung noch der Beſtrafung fähig, ſondern er wird bloſs nach der Eigenſchaft ſeines Freiheitsvermögens betrachtet, oder durch den Verſtand gedacht, nach welchem er ganz überſinnlich iſt. Dieſes giebt die Idee des Menſchen als bloſsen Noumens oder Dinges an ſich, als Vernunftweſens (*homo noumenon*). Bei dieſer wird von allem Sinnlichen, alſo auch von aller Zahl abſtrahirt, und ſo bleibt bloſs die Perſönlichkeit, (innere Freiheit des vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen), in ſo fern ſie von phyſiſchen Beſtimmungen unabhängig iſt, übrig, welche die Menſchheit heiſst, d. i. das vernünftige Weltweſen überhaupt (R. 75.). Vernunftweſen heiſst hier alſo nicht ſo viel als vernünftiges Weſen; denn die Vernunft wird hier nach ihrem praktiſchen Vermögen als intelligibeles Subject (Vernunftſubſtanz) betrachtet, nach ihrem theoretiſchen Vermögen könnte ſie auch wohl die Qualität eines cörperlichen Weſens ſeyn; welches wenigſtens problematiſch iſt. Ein ſolches praktiſches Vernunftweſen erreicht freilich kein Sinn, es läſst ſich nur in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen erkennen, wo die unbegreifliche Eigenſchaft der innern Freiheit ſich durch den Einfluſs der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbart (T. 65.). Das heiſst, in Anſehung der Moralität müſſen wir den Menſchen als ein Weſen betrachten, das einen freien Willen hat. Solche Weſen finden wir in der ganzen Natur nicht, da in derſelben alles der Nothwendigkeit der Naturgeſetze unterworfen iſt. Wir würden daher auch nichts von Subjecten eines freien Willens wiſſen, wenn nicht das Sittengeſetz machte, daſs wir uns die Uebertretung deſſelben vorwerfen, und uns damit

ſagen, wir hätten anders handeln können, ſo nothwendig auch unſere Handlungen nach dem Naturgeſetz ſeyn mögen. Als Weſen, die einen freien Willen haben, ſind wir nicht zur Sinnenwelt gehörig, denn in der Sinnenwelt finden wir dieſen freien Willen nicht, wir ſind uns deſſelben bloſs in der Beurtheilung unſrer Handlungen bewuſst, wir nehmen ihn aber nicht durch unſre Sinne wahr (T. 85.). Das Subject der Moralität hingegen, mit den phyſiſchen Beſtimmungen behaftet, iſt der Menſch in der Erfahrung, in der Sinnenwelt, als Sinnenweſen, der zu einer der Thierarten gehört, als vernünftiges Naturweſen (*homo phaenomenon*), d. i. ein Weſen, das eine ſinnliche Geſtalt, Neigungen, Bedürfniſſe, Begierden u. ſ. w. hat, und die auch der Zahl nach von einander unterſchieden ſind (K. XLVIII. T. 65.). Eine Anwendung hiervon ſ. in Kriecherei, 4. f.

3. Dieſer Unterſchied muſs für alle diejenigen ſchwer zu faſſen ſeyn, welche mit der kritiſchen Philoſophie nicht bekannt ſind; dieſes will ich nun hier ins Licht ſetzen. Wenn wir unſre Handlungen als Ereigniſſe betrachten, die zur ſinnlichen Welt gehören, ſo ſind ſie alle durch die Geſetze der Natur beſtimmt und nothwendig, und laſſen ſich aus denſelben erklären. Wüſsten wir alle möglichen natürlichen Urſachen einer Handlung, ſo würden wir dieſe vollkommen aus jenen ableiten können, wir würden ſagen können, ſo viel hat die Erziehung, ſo viel das Beiſpiel, ſo viel die Gewohnheit, ſo viel die Gelegenheit, ſo viel der Reiz der Neigung dabei gewirkt, und folglich, würden wir ſagen, muſste die Handlung erfolgen. Beurtheilen wir aber die Handlung von ihrer moraliſchen Seite, ſo würden wir ſagen, aber dieſe Handlung iſt ſchlecht, und ſie hätte nicht geſchehen ſollen. Wir wollen damit ſagen, daſs der Menſch, trotz der phyſiſchen Nothwendigkeit der Handlungen, dennoch, wenn er

will, blofs von feinem Willen abhängen kann, obgleich wir nicht begreifen können, wie das möglich ift. Wenn wir alfo fagen, die Handlung mufste erfolgen, fo beurtheilen wir fie phyfifch; wenn wir fagen, die Handlung hätte nicht gefchehen follen, fo heben wir diefe Nothwendigkeit auf und erklären fie für zufällig, und fo beurtheilen wir fie moralifch. Ift nun die Handlung des Menfchen blofs etwas Phyfifches, fo fällt alle Moralität derfelben weg, denn fie kann nicht nothwendig und zufällig zugleich feyn (C. 562. M. I, 650.) f. Freiheit, 18. ff.

4. K. nennt dasjenige an einem Gegenftande der Sinne, was felbft nicht Erfcheinung ift, intelligibel. Gefetzt nun, es fei in der Sinnenwelt eine Erfcheinung, die ein Vermögen hätte, welches kein Gegenftand der finnlichen Anfchauung ift, wodurch es aber doch die Urfache von Erfcheinungen feyn kann. Ein folches ift z. B. der freie Wille des Menfchen, durch welchen der Menfch die Urfache feiner Handlungen in der Sinnenwelt wird. So kann man die Caufalität eines folchen Wefens, z. B. den Willen des Menfchen, auf zwei Seiten betrachten. Sie wirkt Handlungen, die in die Sinne fallen, und wahrgenommen werden, und die daher Phänomene, Erfcheinungen, heifsen, wie alle Gegenftände der Natur, die Urfache derfelben ift alfo eine Urfache in der Sinnenwelt; da nun Kant das an einem Gegenftand, was Erfcheinung ift, fenfibel nennt, fo ift fie eine fenfibele Urfache; allein diefe Handlungen find frei, und in fo fern nicht Erfcheinungen, folglich ift die Caufalität derfelben, von diefer Seite betrachtet, intelligibel. Wir würden uns demnach von dem Vermogen eines folchen Subjects einen empirifchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff feiner Caufalität machen, welche bei einer und derfelben

Wirkung zuſammen ſtatt findet. Das Vermögen eines Gegenſtandes der Sinne, ſich von einer ſolchen doppelten Seite zu denken, widerſpricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erſcheinungen und einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Der Menſch iſt alſo, als eine ſolche Cauſalität, auf der einen Seite, nach der alle ſeine Handlungen nothwendig ſind, ein Sinnenweſen (Erſcheinung); auf der andern Seite, nach der alle ſeine Handlungen frei ſind, ein Vernunftweſen (der transſcendentale Gegenſtand, das Ding an ſich, das der Erſcheinung, Menſch, die eine bloſse Vorſtellung in uns iſt, zum Grunde liegt, und in dieſen Vorſtellungen der Sinne erſcheint). Er hat alſo eine Cauſalität, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkungen, die ſenſibeln Handlungen, in der Erſcheinung angetroffen werden. Es muſs aber eine jede wirkende Urſache einen Charakter haben, d. i. ein Geſetz, nach dem ſie wirkt. Ohne ein ſolches Geſetz ihrer Cauſalität würde ſie gar nicht Urſach ſeyn. Und da haben wir an dem Menſchen, als Subject der Sinnenwelt, eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter Erfahrungsgeſetzen ſtehen muſs. Als eine ſolche muſs er demnach auch einen empiriſchen Charakter ſeiner Willkühr (eine Sinnesart) haben, ſo wie alle andern Naturdinge, wodurch ſeine Handlungen empiriſch gewirkt werden und als Erſcheinungen Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen (C. 530.). Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äuſſert. Bei der lebloſen, oder bloſs thieriſch belebten Natur finden wir keinen Grund, uns noch einen andern Charakter zu denken. Allein dem Menſchen, der ſich ſelbſt freilich eines Theils Phänomen iſt, andern Theils aber, nehmlich in Anſehung ſeines moraliſchen Vermögens, ein intelligibeler Gegenſtand, müſſen wir auch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart) ein-

räumen, dadurch er zwar die Urſache jener Handlungen, als Erſcheinungen, aber ſelbſt nicht Erſcheinung iſt (C. 566. f. 574. M. I, 653. 662.).

5. Ein jeder Menſch, ſo wie er uns in die Sinne fällt, iſt mit allem dem, was er thut, und was man ſeine Handlungen nennt, ein ſinnliches Weſen, oder ein ſolches Weſen, von dem man nur das erkennen kann, was uns von demſelben in die Sinne fällt; folglich auch mit allem, was er thut, unveränderlichen Geſetzen unterworfen, nach welchen alles geſchehen muſs. Dieſe Geſetze nennen wir Naturgeſetze. Hiernach ſind alle Handlungen, ehe noch, als ſie geſchehen, als Wirkungen aus ihren Urſachen, vorher beſtimmt, und das Gegentheil nicht möglich. Dieſe Geſetze machen den empiriſchen Charakter ſeiner Willkühr aus, welcher nichts anders iſt, als eine gewiſſe Cauſalität ſeiner Vernunft, ſo fern dieſe an ihren Wirkungen in der Erſcheinung eine Regel zeigt, darnach man die ſubjectiven Principien ſeiner Willkühr beurtheilen kann. Dieſer empiriſche Charakter muſs ſelbſt aus den Erſcheinungen, als ſeinen Wirkungen, und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden. Durch ihn und die andern mitwirkenden Urſachen ſind alle Handlungen des Menſchen beſtimmt (C. 568. M. I, 655.). Allein hiernach gäbe es gar keine Moralität der menſchlichen Handlungen und keine Freiheit, der Menſch könnte nicht dafür, daſs er z. B. ſo erzogen worden wäre, ſolche Eltern gehabt, ſolche Beiſpiele geſehen, ſolche Gelegenheiten gehabt hätte u. ſ. w. (C. 577. M. I, 666.). Dennoch werfen wir uns aber unſre Handlungen vor, und ſagen von manchen, du hätteſt anders handeln ſollen. Wir beurtheilen unſre Handlungen als etwas, das von unſerer Vernunft und unſerm freien Willen abhängt, und nach Geſetzen geſchieht, nach welchen ſie zwar geſchehen ſollen, aber nicht immer ge-

fchehen (C. 578. M. I. 667.). Und diefe Gefetze heifsen Sittengefetze. Als Wefen folglich, die fich nach Sittengefetzen beurtheilen, fehen wir uns für nichtfinnliche Wefen an, die nicht durch Naturgefetze gebunden find, alfo als fittliche Wefen gar nicht zur Natur gehören, fondern etwas find, was nicht in die Sinne fällt. Hiernach hat der Menfch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart), der unter keinen Zeitbedingungen fteht, fo dafs in ihm nichts früher, nichts fpäter ift. Denn die Zeit ift nur die Bedingung der Erfcheinungen, nicht der Dinge an fich felbft. In ihm kann keine Handlung entftehen, oder vergehen. Er ift alfo auch nicht dem Gefetze der Zeitbeftimmung, alles Veränderlichen unterworfen: dafs alles, was gefchieht, in den Erfcheinungen des vorigen Zuftandes feine Urfache habe. Mit einem Worte, die intellectuelle Caufalität deffelben gehört gar nicht zu der Reihe der empirifchen Bedingungen, welche jede Handlung als Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Diefer intelligibele Charakter kann zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als fofern es erfcheint. Aber er mufs doch dem empirifchen Charakter gemäfs gedacht werden. Und fo wird die aus der Befchaffenheit unfers Erkenntnifsvermögens entfpringende Nothwendigkeit, den Erfcheinungen ein Ding an fich, das in ihnen erfcheint (einen transfcendentalen Gegenftand) zum Grunde zu legen, durch die Moralität in Anfehung des Menfchen, als Sinnenwefens, realifirt, oder hört auf, blofse Form zu feyn, bekömmt einen Gegenftand. Was diefer Gegenftand aber an fich felbft fei, davon wiffen wir nichts, weil wir das Ueberfinnliche nicht erkennen können (C. 567. f. 581. M. I, 654.). S. Freiheit, 22. ff. Antinomie, 4 B. Dafs der Menfch letzter Zweck der Natur ift, und wozu er es ift, findet man im Art. Zweck.

6. Ein böſer Menſch (*homo moraliter malus*) iſt nicht ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche böſe (geſetzwidrig) ſind; ſondern, deſſen Handlungen ſo beſchaffen ſind, daſs ſie auf böſe Maximen in ihm ſchlieſsen laſſen (2 Tim. 3, 13.). Man kann zwar geſetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt) daſs ſie mit Bewuſstſeyn geſetzwidrig ſind; aber die Maximen kann man nicht beobachten. Man kann ſie ſogar nicht einmal in ſich ſelbſt beobachten, und das Urtheil nicht auf Erfahrung gründen, daſs der Thäter ein böſer Menſch ſei. Will man alſo Jemanden mit Grunde einen böſen Menſchen nennen, ſo muſs man es aus einigen, wenigſtens aus einer einzigen mit Bewuſstſeyn böſen Handlung ſchlieſsen. Man ſchlieſst nehmlich *a priori* daraus auf eine zum Grunde liegende böſe Maxime. Aus dieſer aber ſchlieſst man mit Recht auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller beſondern moraliſch-böſen Maximen, der ſelbſt wiederum Maxime iſt (R. 5. f.), ſ. Maxime, 6. Wenn das moraliſche Geſetz Jemandes Willkühr in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung nicht beſtimmt, ſo iſt er böſe. Denn alsdann muſs eine Triebfeder der Willkühr auf ihn Einfluſs haben, die dem moraliſchen Geſetze entgegen geſetzt iſt. Das kann aber nur dadurch geſchehen, daſs der Menſch dieſe Maxime (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetze) in ſeine Maxime aufnimmt, oder ein böſer Menſch iſt. Mithin iſt die Geſinnung des Menſchen in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals indifferent, d. i. niemals keins von beiden, weder gut noch böſe (R. 12. f.). Er kann aber auch nicht in einigen Stücken ſittlich gut, in andern zugleich böſe ſeyn, ſ. Hang, 11.

Der Menſch iſt von Natur böſe. Niemand wird ohne Böſes gebohren, ſagt Ho-

raz. Der Satz: der Menſch iſt böſe, heiſst nach dem vorhergehenden, er iſt ſich des moraliſchen Geſetzes bewuſst, und hat doch die gelegenheitliche Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Er iſt von Natur böſe, heiſst, dieſes gilt von ihm in ſeiner Gattung (in ſo fern er ein Menſch iſt) betrachtet. Nicht, als ob ſolche Qualität aus ſeinem Gattungsbegriffe (dem eines Menſchen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre ſie nothwendig, und der Menſch könnte nicht dafür), ſondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden. Man kann es auch in dem beſten Menſchen vorausſetzen. Es iſt ſubjectiv nothwendig, ſ. Hang, 7. ff. (R. 26. f.).

7. Ein feiner Menſch kann nicht ein Menſch ſeyn, der verlaſſen auf einer wüſten Inſel lebt; denn als einen feinen Menſchen beurtheilt man denjenigen, welcher ſeine Luſt Andern mitzutheilen geneigt und geſchickt iſt, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demſelben nicht in Gemeinſchaft mit Andern fühlen kann. Alſo nur in Geſellſchaft kömmt es dem Menſchen ein, nicht bloſs Menſch, ſondern auch nach ſeiner Art ein feiner Menſch zu ſeyn, welcher Gedanke der Anfang der Civiliſirung iſt. Es erwartet und fordert auch ein Jeder von Jedermann, daſs er auf allgemeine Mittheilung Rückſicht nehme, gleichſam als ſei dies ein urſprünglicher Vertrag unter den Menſchen, der durch die Menſchheit ſelbſt dictirt iſt. Der Gang der Civiliſirung geht durch folgende drei Stufen:

a. Anfangs werden nur Reize, die bloſs Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Ge-

nusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig, z. B. Farben, um sich zu bemalen u. s. w.

b. Mit der Zeit werden aber auch schöne Formen, die kein Vergnügen, sondern ein reines Wohlgefallen bei sich führen, in der Gesellschaft mit grossem Interesse verbunden, z. B. an Canots, Kleidern u. s. w.

c. Endlich macht die Civilisirung aus den schönen Formen das Hauptwerk, und man hält Empfindungen nur so viel werth, als sie sich allgemein mittheilen lassen. Hier vergrössert die Idee von der allgemeinen Mittheilbarkeit der Lust an diesen Formen ihren Werth beinahe unendlich, so unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse die Lust an denselben auch seyn mag.

(U. 163. M. II, 652.), s. Geschmack, 8.

8. Ein guter Mensch (*homo moraliter bonus*, *homme de bien*) ist nicht ein solcher, der Handlungen ausübt, welche gut (gesetzmässig) sind; sondern, dessen Handlungen so beschaffen sind, dass sie auf gute Maximen in ihm schliessen lassen. Man kann zwar gesetzliche (mit dem Gesetz übereinstimmende) Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst) dass sie mit Bewusstseyn gesetzmässig sind; aber ob sie auch immer das Gute zur alleinigen und obersten Triebfeder haben, das kann man nicht beobachten. Man verwechselt daher sehr oft einen Menschen von guten Sitten (dessen äussere Handlungen nicht gesetzwidrig sind) mit einem sittlich guten Menschen (der das Gute zur alleinigen und obersten Triebfeder seiner Handlungen macht. Schon la Bruyere (*Caract. chap. des Iugemens*) sagt: man weiss

recht gut, daſs ein ſittlich guter Menſch auch ein Menſch von guten Sitten iſt; aber es iſt drollig, ſich einzubilden, daſs ein Menſch von guten Sitten nicht immer auch ein ſittlich guter Menſch iſt. Der ſittlich gute Menſch beobachtet das Geſetz dem Geiſte (2 Cor. 3, 6.) nach; dieſer Geiſt des moraliſchen Geſetzes beſteht aber darin, daſs daſſelbe allein zur Triebfeder der Handlung hinreichend ſei. Dies iſt der Glaube (Röm. 14, 23.), aus dem alles gehen, jede Handlung entſtehen, muſs, wenn ſie nicht, der Denkungsart nach, Sünde ſeyn ſoll. Daſs das Geſetz ſelbſt die Triebfeder zur Handlung iſt, macht es nehmlich nothwendig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmt. Iſt aber eine andere Triebfeder nöthig, als das Geſetz ſelbſt, die Willkühr zu geſetzmäſſigen Handlungen zu beſtimmen (z. B. Ehrbegierde, Selbſtliebe überhaupt, ja gar gutherziger Inſtinct, dergleichen das Mitleid iſt), ſo iſt es bloſs zufällig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmen. Denn dieſe andern Triebfedern könnten eben ſowohl zur Uebertretung des Geſetzes antreiben. Dann iſt doch die Maxime geſetzwidrig, nach deren Güte aller moraliſche Werth des Menſchen geſchätzt werden muſs, und der Menſch iſt bei lauter guten (geſetzmäſsigen) Handlungen dennoch böſe (R. 23. f.).

9. Ein Menſch von guten Sitten (*homo bene moratus*, *honnête homme*) iſt ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche gut (geſetzmäſsig) ſind; deſſen Handlungen alſo mit dem Geſetz übereinſtimmen, gleichviel aus welchen Maximen dieſe Handlungen entſpringen. Ihn lernt man aus der bloſsen Erfahrung kennen, denn es kömmt bei ihm gar nicht auf ſeine Denkungsart, nicht darauf an, ob er darauf ausgeht, das Geſetz zu beobachten oder nicht. Der Menſch von guten Sitten beobachtet das Geſetz dem Buchſtaben (2 Cor. 3, 6.)

nach; dieſer Buchſtabe des moraliſchen Geſetzes offenbart ſich in der Handlung, die das Geſetz gebietét (R. 23. f.).

Menſchenfeind,

ſ. Miſanthropie.

Menſchenfreund,

ſ. Philanthropie.

Menſchengeſchichte,

hiſtoria generis humani, hiſtoire du genre humain. Der Name für die Erzählung der Erſcheinungen der Freiheit des Willens, oder der menſchlichen Handlungen. Sie ſollte eigentlich die Erzählung von der ſtetig fortgehenden, obgleich langſamen Entwickelung der urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung ſeyn, denn dazu haben die menſchlichen Handlungen einen regelmäſsigen Gang, ſo verwickelt und regellos ſie auch an einzelnen Subjecten in die Augen fallen. So ſcheinen die Ehen, die daher rührenden Geburten und das Sterben keiner Regel unterworfen zu ſeyn, und doch beweiſen die jährlichen Tafeln in groſsen Ländern, daſs ſie beſtändigen Naturgeſetzen unterworfen ſind. Wenn einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker ihre eigene Abſicht verfolgen, ſo gehen ſie zugleich an dem ihnen unbekannten Leitfaden der Naturabſicht fort, und arbeiten an der Beförderung derſelben. Aber da die Menſchen im Ganzen nicht nach einem verabredeten Plane verfahren, ſo ſcheint auch keine planmäſsige Geſchichte von ihnen möglich zu ſeyn,

wie etwa von den Bienen oder von den Bibern. Ihr Thun und Laſſen auf der groſsen Weltbühne iſt alles im Ganzen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt. Da der Philoſoph bei Menſchen und ihrem Spiele im Groſsen gar keine vernünftige eigene Abſicht vorausſetzen kann, ſo verſuche er eine Naturabſicht in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge zu entdecken, aus welcher eine Geſchichte ſolcher, ohne eigenen Plan verfahrenden, Weſen nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſei. Kant ſucht einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden, und überläſst es dann der Natur, den nach dieſem Leitfaden arbeitenden Geſchichtſchreiber hervorzubringen. Ein Kepler und Newton waren auch ſolche Producte der Natur, von denen der erſte die eccentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf, und der letzte dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache (der Gravitation) erklärte (S. III, 133. ff.).

2. 1. Satz. Alle Naturanlagen eines Geſchöpfs ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäſsig zu entwickeln. Es beſtätigt dieſes bei allen Thieren die äuſsere ſowohl, als innere oder zergliedernde, Beobachtung. Ein Organ oder eine Anlage, die ihren Zweck nicht erreichet, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre. Sonſt haben wir nicht mehr eine geſetzmäſsige, ſondern eine zwecklos ſpielende Natur (S. III. 135. f.).

3. 2. Satz. Am Menſchen (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpf auf Erden) ſollten die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abzweckenden Naturanlagen nur in der Gattung vollſtändig entwickelt werden. Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermö-

gen, die Regeln und Abſichten des Gebrauchs aller ſeiner Kräfte weit über den Naturinſtinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Doch wirkt ſie ſelbſt nicht inſtinctmäſsig, ſondern bedarf Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einſicht zur andern allmählig fortzuſchreiten. Daher bedarf die Natur einer vielleicht unabſehlichen Reihe von Zeugungen zur Entwickelung der in uns gelegten Anlagen. Muſs alſo nicht der Menſch in ſeiner Idee dieſe Entwickelung als das Ziel ſeiner Beſtrebungen anſehen, wenn er nicht ſeine Naturanlagen gröſstentheils als vergeblich und zwecklos betrachten will? welches alle praktiſche Principien aufheben, und dadurch die ſonſt in allen ihren übrigen Anſtalten weiſe Natur am Menſchen allein eines kindiſchen Spiels verdächtig machen würde (S. III. 156. f.).

4. 3. Satz. Die Natur hat gewollt: daſs der Menſch alles, was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeyns geht, gänzlich aus ſich ſelbſt herausbringe. Denn dazu hat ſie dem Menſchen ja eben Vernunft und darauf ſich gründende Freiheit des Willens gegeben (S. III. 137.). Den 4. und 5. Satz findet man im Art. Gegenwirkung, 10. f. und Geſellſchaft, 2.

5. 6. Satz. Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfaſſung wird von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſet werden; denn der Menſch iſt ein Thier, das einen Herrn nöthig hat, jedes höchſte Oberhaupt, das er ſich wählen mag, iſt aber immer wieder ein Menſch, und doch ſoll das höchſte Oberhaupt gerecht ſeyn für ſich ſelbſt (ohne weiter durch ein Oberhaupt dazu genöthigt zu werden) Ueberdem gehören zur Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfaſſung folgende drei Stücke, die ſich ſchwerlich jemals zuſammen finden möchten:

a. richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfaſſung;

b. groſse durch viele Weltläufe geübte Erfahrenheit;

c. ein zu Annehmung derſelben vorbereiteter guter Wille.

(S. III. 143. f.). Den 7. Satz ſ. in Gegenwirkung, 12. f.

6. 8. Satz. Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Groſsen als die Vollziehung eines groſsen Plans der Natur anſehen, eine innerlich- und äuſserlich-vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als in welcher ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Die Idee der Natur kann aber zur Herbeiführung eines ſolchen Zuſtandes ſelbſt beförderlich ſeyn, folglich iſt dieſer Chiliasmus der Philoſophie nichts weniger als ſchwärmeriſch. Die Erfahrung lehrt uns davon etwas weniges, wogegen wir auch gar nicht gleichgültig ſeyn dürfen, weil wir dem Anſchein nach durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunct ſchneller herbeiführen können. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deſſelben ſehr wichtig.

a. Die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur iſt ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten der Staaten ziemlich geſichert; denn keiner darf in der innern Cultur nachlaſſen, ohne gegen die andern an Macht und Einfluſs zu verlieren.

b. Bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in der Abnahme der Kräfte des Staats im äuſsern Verhältniſſe zu fühlen.

c. Dieſe Freiheit gehet aber allmählig weiter; und doch hemmet man, wenn man dies hindert, die Kräfte des Ganzen.

d. So entſpringt allmählig Aufklärung, als ein groſses Gut, welche nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluſs haben muſs; und unſere Weltregierer werden ihren eigenen Vortheil darin finden, die, obzwar ſchwachen und langſamen, eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern.

e. Der Krieg ſelbſt wird endlich durch ſeine Uebel einen allgemeinen weltbürgerlichen Zuſtand herbeiführen, als den Schooſs, worin alle urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden.

(S. III. 150. ff.).

7. 9. Satz. Eine philoſophiſche Bearbeitung der allgemeinen Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abzielt, muſs als möglich und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. So allein kann man das ſonſt planloſe Aggregat menſchlicher Handlungen als ein Syſtem darſtellen. Wenn man von dieſem Geſichtspunct ausgeht, ſo wird man einen regelmäſsigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerm Welttheile (der wahrſcheinlicher Weiſe allen andern dereinſt Geſetze geben wird) entdecken, und es wird

(was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung als ſich zu dem Zuſtande (obwohl in weiter Ferne) emporarbeitend vorgeſtellt wird, in welchem alle ihre Naturanlagen völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden (S. III. 153. ff.).

8. Dieſe Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaſsen einen Leitfaden *a priori* hat, ſoll übrigens die Bearbeitung der eigentlichen bloſs empiriſch abgefaſsten Hiſtorie nicht verdrängen. Ueberdem muſs die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaſst, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſre ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit nur nach dem ſchätzen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet und geſchadet haben. Dies und die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter und Diener des Staats auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Nachwelt bringen kann, wäre doch wohl des Verſuchs einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte werth (S. III. 157. f.).

9. K. hat ſelbſt das Beiſpiel einer ſolchen Behandlung der Geſchichte gegeben, in ſeinem muthmaſslichen Anfange der Menſchengeſchichte (S. III. 245—274.), welche Abhandlung eine äuſserſt merkwürdige Erklärung von 1 Moſ. II—VI. enthält. Es iſt mir aus Mangel an Raum nicht verſtattet, ſo ſehr ich es wünſchte, die vortrefflichen Ideen in derſelben hier im Auszuge aufzuſtellen.

10. Das menſchliche Geſchlecht muſs alſo im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſeyn. K. unterſucht dieſe Frage an zwey verſchiedenen Orten (F. 131 — 162. und R. 3 — 5.). Wir haben aus dem Vorhergehenden geſehen, daſs ſie die Menſchengeſchichte betrifft. Es iſt aber hier zugleich um das zu thun, was noch geſchehen wird, alſo um die Menſchengeſchichte der künftigen Zeit, welche man daher mit allem Recht

11. die vorherſagende Menſchengeſchichte nennen kann (F. 131.). Sie kann aber auch nicht nach bekannten Naturgeſetzen geführt werden, d. h. daſs man die Begebenheit nicht ſo, wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe, aus den Geſetzen der Natur des Menſchen vorherſagt, ſondern nur aus natürlichen Gründen muthmaſst, dann heiſst ſie:

12. die wahrſagende Menſchengeſchichte (F. 131.). Dieſe wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit kann nur allein etwas von obiger Frager wiſſen. Die Beantwortung derſelben iſt mithin eine *a priori* mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. Wie iſt aber eine Geſchichte *a priori* möglich? — Antwort: Wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt (F. 132.). So aber die vorherſagende Geſchichte durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht in die künftige Zeit erworben wird, ſo wird ſie

13. die weiſſagende, prophetiſche Menſchengeſchichte genannt (F. 131.).

Uebrigens iſt hier von der Sittengeſchichte der in Völkerſchaften vertheilten geſammten

(*universorum*) Menschen die Rede. Diese allein kann obigen Satz, vom beständigen Fortschreiten des menschlichen Geschlechts (im Grossen) zum Besseren, lehren (F. 152.).

14. Die drei verschiedenen Vorstellungsarten der wahrsagenden Menschengeschichte sind:

a. Der moralische Terrorismus. Er besteht in der Behauptung: dass das menschliche Geschlecht im continuirlichen Rückgange zum Aergern, in seiner moralischen Bestimmung, sei. Dies ist die ältere Vorstellungsart. Die Geschichte, die noch ältere Dichtkunst, ja selbst die älteste unter allen Dichtungen, die Priesterreligion (der blosse äussere Cultus der frühesten Zeiten) lassen die Welt vom Guten anfangen, vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, von der Gemeinschaft mit himmlischen Wesen, und immer schlechter werden (*Horat. Od. lib. III. Od. VI,* 46. *Aetas parentum etc.*) Die Hindus sagen: Ruttren (sonst auch Schiwa, Siba und Siwa genannt) oder der Weltrichter regiere schon jetzt, nachdem der Welterhalter Wischnu sein Amt, das er vom Weltschöpfer Brama erhalten, schon seit Jahrhunderten niedergelegt habe. Man findet dies im: *Systema Brahmanicum liturgicum, mythologicum, ciuile, ex monumentis Indicis musei Borgiani Velitris, dissertationibus historico-criticis illustrauit Fr. Paullinus a St. Bartholomaeo, Carmelita discalceatus, Malabariae Missionarius, Romae* 1791. 326. P. 4. 30. t. a. u. in: Das Brahmanische Religionssystem im Zusammenhange dargestellt und aus seinen Grundbegriffen erklärt, wie auch von den verschiedenen Ständen Indiens mit besonderer Rücksicht auf *Fr. Paullini a S. Bartholomaeo Systema Brahmanicum etc.* von

Dr. Joh. Friedr. Kleuker. Mit Kupf. Riga, 1797. 8. Dieſer continuirliche Rückgang des Menſchengeſchlechts zum Aergern in ſeiner moraliſchen Beſtimmung iſt aber nicht möglich, denn bei einem gewiſſen Grade d s Argen würde ſich das Menſchengeſchlecht ſelbſt aufreiben; daher man eben beim Anwachs groſser Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel ſagt: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngſte Tag iſt vor der Thür (F. 135.).

b. Der Eudämonismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im continuirlichen Fortgang zum Beſſern, in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, ſei. Dieſe Meinung iſt neuer als die vorige, und hat wohl allein unter Philoſophen, und in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, unter Pädagogen, Platz gefunden. Sie iſt eine gutmüthige Vorausſetzung der Moraliſten von Seneca bis zu Rouſſeau (R. 4. f.). Es iſt aber nicht abzuſehen, wie ſich das Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſe, da es durch die Freiheit des Subjects geſchehen müſste, wozu dieſes aber wieder einen gröſſern Fond des Guten bedürfen würde, als es einmal hat (F. 136.).

c. Der Abderitismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im ewigen Stillſtande auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung ſei (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punct einerlei iſt). Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben; denn geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſrer Gattung (F. 137.).

Durch Erfahrung unmittelbar iſt hier nichts auszumachen. An irgend eine Erfahrung muſs aber doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden. Und dieſe Begebenheit iſt die Denkungsart der Zuſchauer der franzöſiſchen Revolution. Die allgemeine Theilnehmung daran zeugte davon, daſs ein moraliſcher Charakter wenigſtens der Anlage nach im Menſchengeſchlecht iſt, der das Fortſchreiten zum Beſſern nicht allein hoffen läſst, ſondern ſelbſt ſich ſchon entwickelt. Denn dieſe Theilnehmung rührt her von dem Moraliſchen in dem Grundſatz der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung. Ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte, als jene Revolution war, vergiſst ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen zum Beſſeren aufgedeckt hat, welches allein Natur und Freiheit nach innern Rechtsprincipien im Menſchengeſchlecht vereinigt. Es iſt alſo ein für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz: daſs das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſern immer geweſen ſei, und ſo fernerhin fortgehen werde (F. 138. ff.).

Menſchenhaſs,

ſ. Haſs und Miſanthropie.

Menſchenliebe,

ſ. Philanthropie, Liebe, 2, und Nächſtenliebe.

Menfchenfcheu,

f. **Mifanthropie.**

Menfchenfchlag,

Menfchenftamm, *generis humani varietas nativa*, *hominum ftirps*, *varieté native du genre humain.* Die Naturgefchichte, wenn fie **blofs der Natur folgt**, theilt die organifirten Cörper in **Stämme**, und verfteht darunter diejenige Gattung von Thieren, welche in Anfehung der **Erzeugung** mit einander verwandt find (S. III. 67.). Nach diefem Begriff gehören alle Menfchen auf der weiten Erde zu einer und derfelben Naturgattung, weil fie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, wovon die Urfache ift, dafs fie alle zu einem einzigen **Stamme** gehören, woraus fie entfprungen find. Wenigftens haben fie alle von einem **Stamme** entfpringen können; wäre das nicht wirklich der Fall gewefen, fo gehörten fie zwar alle zu einer und derfelben **Gattung**, aber nicht zu einer und derfelben **Familie**; die letztere Meinung würde aber die Anzahl der Urfachen ohne Noth vervielfältigen. Eine Thiergattung von Einem gemeinfchaftlichen Stamm enthält unter fich nicht verfchiedene **Arten** (denn diefe bedeuten eben die Verfchiedenheit der Abftammung); fondern die erblichen Abweichungen Einer Gattung, die erblichen Verfchiedenheiten organifcher Cörper, die zu Einem Stamme gehören, heifsen **Abartungen** (S. III. 68.). Unter den Abartungen heifsen diejenigen **Racen**, welche fich fowohl bei allen Verpflanzungen (Verfetzungen in andere Landftriche) in langen Zeugungen unter fich beftändig erhalten, als auch in der Vermifchung mit andern Ab-

artungen *deſſelbigen Stammes* jederzeit *halbſchlächtige* Junge erzeugen. Der Begriff einer *Race* iſt alſo: *der Claſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stammes* *), *ſo fern er unausbleiblich erblich* iſt (S. III, 549.). Die Abartung, welche durch die Verpflanzung nach und nach *erliſcht*, obwohl mit Andern *halbſchlächtige* Jungen erzeugt, heiſst ein *beſonderer Schlag* (S. III, 68.). *Neger* und *Weiſse* z. B. gehören zwar vermuthlich zu Einem *Stamm*, aber ſie ſind doch zwei verſchiedene *Racen*, weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beide mit einander halbſchlächtige Kinder oder Blendlinge, nehmlich *Mulatten*, erzeugen. Dagegen ſind *Blonde* und *Brünette* nicht verſchiedene *Racen* der Weiſsen; weil ein blonder Mann von einer brünetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bei allen Verpflanzungen viele Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie *Spielarten* der Weiſsen, d. i. ſolche Abartungen, die bei allen Verpflanzungen das Unterſchiedene ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten (*nacharten*), aber in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), imgleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder *Schlag* unter Thiere einerlei Stammes und Race, vornehmlich in Anſehung der Gröſse, Proportion der Gliedmaſsen, (plump oder geſchlank), des Naturells, der zwar

---

*) Wären ſie nicht von einem Stamme entſprungen, ſo würden ſie *Arten* heiſsen; ſo aber ſind es *Racen* (S. III. 548 *). Es giebt eben darum gar keine verſchiedenen *Arten*, ſondern nur *Racen*, von *Menſchen*. Denn ſonſt müſste man die Einheit des Stammes ableugnen, woraus ſie hätten entſpringen können. Allein dazu hat man keinen Grund, ſondern vielmehr Grund zum Gegentheil (ſ. 3.) (S. III. 548).

in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf anderm Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schlag der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in eben dem Lande bloſs nach den Provinzen kenntlich iſt. Wenn die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen kann, ſo heiſst ſie Ausartung; die Abartungen, die zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, heiſsen Varietäten. Wenn ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daſs es einer Spielart nahe kommt, und ſich, wie dieſe, perpetuirt, ſo entſteht dadurch ein Familienſchlag. Auf der Möglichkeit, einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, durch ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden, beruhete Maupertuis Meinung. Er that nehmlich den Vorſchlag, einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einer Provinz zu ziehen, worin Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Zeugungen auf immer kenntlich macht. Ein ſolcher Schlag würde eine Race genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene, und zu ſchwer zu beſchreiben wäre (S. III, 69. ff.).

2. Nach dieſen Vorbegriffen würde die Menſchengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen) in einem Syſtem der Naturgeſchichte in Stamm (oder Stämme), Race oder Abartung (*progenies classifica*) und verſchiedenen Menſchenſchlag abgetheilt werden können. Der letztere würde nicht unausbleibliche, nach einem

anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Claſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten (S. III, 348. f.). Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſichrern Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermiſchung zweier erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo groſse Verſchiedenheit der Geſtalt kein Hinderniſs, eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden. Sie haben ſich nehmlich, unerachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in Ein beide Charaktere enthaltendes Product vereinigen können. Alſo haben ſie ſich auch aus einem, die Anlagen zur Entwickelung beider Charaktere in ſich verbergenden, Stamme durch Zeugung in ſo viel Racen theilen können. Die Vernunft wird aber nicht ohne Noth von zwei Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menſchenſchlags (Familien-oder Volksſchlags) Anlaſs geben (S. III, 349. f.). Eine Erbeigenthümlichkeit, die mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbar iſt, iſt entweder nothwendig erblich, oder nicht; im erſtern Fall macht ſie den Charakter der Race, im andern der Varietät (S. III, 350. f.). Die Varietät unter Menſchen von ebenderſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäſsig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, als der Racenunterſchied. Die Varietät lag aber in dem Stamme, um die gröſste Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verſchiedener Zwecke, der Racenunterſchied hingegen, um die Tauglichkeit zu wenigern, aber weſentlichen Zwecken zu gründen und in der Folge zu entwickeln. Wenn die Anlagen zu den Racenunterſchieden ſich einmal entwickelt haben, welches ſchon in den älteſten Zei-

ten gefchehen feyn mufs, fo entftehen weiter keine neuen Formen diefer Art, aber die alten erlöfchen auch nicht. Die Anlagen zu den Varietäten hingegen fcheinen, wenigftens unferer Kenntnifs nach, eine an neuen Charakteren (äufsern fowohl als innern) unerfchöpfliche Natur anzuzeigen (S. III, 352.).

3. Forfter und Kant waren über zwei Puncte uneins:

a. Forfter behauptete: es gebe nur zwei erbliche Eigenthümlichkeiten, nehmlich: Neger und die übrigen Menfchen. Kant aber urtheilt, man fei berechtigt, vier dergleichen zur vollftändigen claffififchen Eintheilung anzunehmen, nehmlich: Weifse (*candidi Europae borealis*), Neger (*nigri Senegambiae*), Kalmücken (*cuprei coloris Americani*) und Hindus (*olivacei Indiae*); oder ganz nach den Farben: Hochblonde *) Schwarze, Kupferrothe und Olivengelbe.

b. Forfter findet zur Erklärung der Charaktere der Neger und übrigen Menfchen zwei urfprüngliche Menfchenftämme nöthig; Kants Meinung aber ift, es fei möglich und dabei der philofophifchen Erklärungsart angemeffener, die Charaktere aller vier erblichen Eigenthümlichkeiten als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäfsigen erften Anlagen anzufehen.

---

*) Blumenbach nimmt fünf Racen an: die Caucafifche, Mongolifche, Aethiopifche, Amerikanifche und Malaifche; Girtanner auch, rechnet aber die Mongolen zu den Caucafiern, und nimmt ftatt derfelben die Hindus zu einer eigenen Race an, und fondert von diefen folglich noch die Malaien als eine eigene Race ab. Die letztern wären hiernach die Braunen. In Blumenbachs Abbildungen naturhiftorifcher Gegenftände 1s Heft Nr. 1—5. Götting. 1796 findet man Mufterköpfe feiner 6 Racen abgebildet.

Der phyfifche erfte Urfprung organifcher Wefen ift aber überhaupt der Menfchenvernunft unergründlich, und eben fo das halbfchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derfelben. Forfter nimmt nun zwei ganz verfchiedene, urfprüngliche Menfchenftämme an. Allein diefes Syftem verfchafft erftlich für die Begreiflichkeit des Dafeyns der verfchiedenen Erbeigenthümlichkeiten durch Vernunft nicht die mindefte Erleichterung; denn die Keime (in der Natur eines organifchen Cörpers liegenden Gründe einer beftimmten Auswickelung, wenn diefe Auswickelung befondere Theile betrifft) waren zwar, nach diefem Syftem, anfangs in zwei Stämmen von einander getrennt, abgefondert, ifolirt, fchmolzen aber doch in der Vermifchung einträchtig zufammen. Warum follten denn alfo nicht diefe Keime gleich urfprünglich in einem einzigen Stamm zufammen gelegen, und fich in der Folge zweckmäfsig, für die erfte allgemeine Bevölkerung entwickelt haben? Zweitens, gab es mehrere urfprüngliche Stämme, fo läfst es fich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechfelfeitigen Vermifchung derfelben unter einander der Charakter ihrer Verfchiedenheit gerade unausbleiblich anarte (S. III, 545.). Will man, um das Gegentheil zu beweifen, Thiere anführen, die fich, ungeachtet der Verfchiedenheit ihres Stammes, eben fo vermifchen und halbfchlächtig fortpflanzen: fo wird man dies leugnen, und eben aus der fruchtbaren Vermifchung auf die Einheit des Stammes fchliefsen, wie aus der Vermifchung der Hunde und der Füchfe u. f. w. (S. III, 552. f.). Diefe letztere Hypothefe führt dabei noch den Vorzug bei fich, dafs man dabei nicht für jeden Boden eine befondere Schöpfung des Menfchen anzunehmen nöthig hat. Forfter ift überdem durch Sömmerings Entdeckung der erblichen Eigenthümlichkeit der Haut bei den Negern bewogen worden, nur diefe beiden Menfchenftämme anzu-

nehmen; es kann aber bewieſen werden, daſs es noch andere eben ſo beharrlich vererbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten giebt, und daſs es darum doch nicht nöthig iſt, mehrere Stämme als Einen anzunehmen (S. III, 356. ff.).

4. Daſs es mehrere, eben ſo beharrlich anerbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten *) giebt, als die beiden, welche Forſter annimmt, beweiſet Kant von den olivenfarbenen Menſchen oder den Hindus, durch die Zigeuner. Daſs ſie Hindus (Oſtindier) ſind, dafür zeugt ihre Sprache und ihre Hautfarbe. Die letzte zu erhalten iſt die Natur ſehr hartnäckig geweſen. Denn ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſo kommt doch ihre Hautfarbe immer noch ſo vollſtändig zum Vorſchein, daſs, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingebohrnen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Sie zeugen ferner mit unſern alten Eingebohrnen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weiſsen in Anſehung keiner einzigen ihrer charakteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt (S. III, 362.).

---

*) Es iſt merkwürdig, daſs der Uebergang von einer Race zur andern immer nur durch drei Zwiſchenracen geht.

1. Der Weiſse zeugt mit dem Schwarzen den Mulatten, mit dem Mulatten den Terzeron, mit dem Terzeron den Quarteron oder Alvino, mit dem Quarteron einen Weiſsen. Und eben ſo iſt der Uebergang

2. vom Olivengelben zum Weiſsen ſo: Olivengelber, gelber Meſtize, gelber Caſtize, Poſtize, Weiſser.

3. Vom Kupferrothen zum Weiſsen ſo: Kupferrother, rother Meſtize, rother Caſtize, Octavon oder Eſpannolo, Weiſser.

5. Daſs es aber nicht nöthig ſei, mehr als Einen urſprünglichen Menſchenſtamm *) anzunehmen, beweiſet Kant ſo. Er nimmt an, daſs alle Anlagen zu den verſchiedenen Menſchenracen und Varietäten in Einem, dem erſten, Menſchenpaare vereinigt geweſen ſind. So paſsten alſo ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze urſprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen Klimaten (ſie konnten dazu durch Entwickelung der in ihnen liegenden Keime tüchtig werden). Dieſes alles aber verſteht ſich nur von der älteſten Zeit, welche lange genug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererſt einem Volke die zur Entwickelung ſeiner, der bleibenden Stelle, wo es ſich befand, angemeſſenen, Anlagen erforderlichen Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Sobald aber nun dieſe, in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamm angelegten, Keime **) zu den, jedem Klima angemeſſenen, Völkerſchaften entwickelt waren, hatte der Menſch nicht weiter Anlagen für jedes Klima in ſich, weil die Natur, durch dieſe ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornehmlich des warmen mit dem kältern, verhindert. Darum geben auch die nach nördlichen Gegenden vertriebenen Indier oder Neger (z. B. die creoliſchen Neger oder auch die Zigeuner) niemals einen zu anſäſsigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag ab (S. III, 364. f.). Oft aber ereignete es ſich, daſs die Entwickelung

*) Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtammes beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weiſsen iſt nur die Entwickelung einer der urſprünglichen Anlagen (S. III. 558).

**) Dieſe Theorie beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit der Anartung der Racenunterſchiede, die bei den (in 3. a) genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird (S. III. 551).

der Anlagen für ein gewiſſes Klima noch nicht vollendet war, als das Volk ſchon wieder nach einem andern Himmelsſtrich vertrieben wurde, und alſo die erſte Entwickelung aufhörte, und die Entwickelung der Anlagen für ein anderes Klima ihren Anfang nahm. Dies ſcheint der Fall z. B. mit den Amerikanern geweſen zu ſeyn. Mit ihnen hatte die Entwickelung der Anlagen für ein ſüdliches Klima den Anfang genommen, mitten in dieſer Entwickelung wurden ſie in die nördlichern Gegenden getrieben. Die noch nicht vollendete Entwickelung hörte nun auf, und die für das nördlichere Clima fing an. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hatte ſich nordoſtwärts immer weiter bis nach America hinübergezogen, eine Meinung, die ſehr wahrſcheinlich iſt, ſo wurde in dieſer Zeit die Entwickelung der Anlagen für die nördlichern Gegenden vollendet. Als er ſich nun weiter nach Süden ausbreitete, waren folglich ſeine Naturanlagen bereits vollkommen entwickelt. Daher war nun für dieſen Menſchenſchlag alle weitere Anartung für ein neues Klima unmöglich. Und ſo war nun eine Race gegründet (S. III, 368. f.). Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäſsig in Einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt folgende. Die entwickelten Racen werden nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) zerſtreuet, ſondern cycladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes vertheilt haben, angetroffen. Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſolirt, und da ſie bei dem gleichen Klima doch von einander ſich unterſcheiden', ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge ihres ihnen unabtrennlich anhängenden Charakters aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich. Sie beſtätigen dagegen die Vermuthung einer durchgängigen Zeugungsverwandtſchaft durch

Einheit der Abſtammung. Aber ſie beſtätigen auch zugleich die Vermuthung, daſs die Urſache ihres claſſiſiſchen Unterſchiedes in ihnen ſelbſt und nicht bloſs im Klima liege. Auch ſehen wir daraus, daſs dieſe Urſache eine lange Zeit erfordert haben muſs, um ihre Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun. Endlich erhellet, daſs, als der claſſiſiſche Unterſchied einmal zu Stande gekommen war, er durch keine Verſetzungen neue Abarten mehr möglich werden läſst. Folglich kann die Urſache für nichts anders, als für eine ſich allmählig zweckmäſsig entwickelnde, in den Stamm gelegte, urſprüngliche Anlage gehalten werden. Dieſem Beweisgrunde ſcheint zwar die in den zu Südaſien und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Ocean gehörigen Inſeln zerſtreuete Race der Papuas Abbruch zu thun; aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch andrer Racen macht es wieder gut. Daſs nehmlich die Haraforas und gewiſſe mehr dem reinen indiſchen Stamme ähnliche Menſchen mitten unter den Papuas angetroffen werden, ſchwächt auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf die Erbeigenſchaft, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt (S. III. 370. ff.). So lagen in den Keimen eines einzigen erſten Stammes die Anlagen zu aller claſſiſchen Verſchiedenheit, damit er zu allmäliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich war. Hieraus allein läſst ſich verſtehen, warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich, und dieſem gemäſs auch verſchiedentlich, auswickelten, verſchiedene Claſſen von Menſchen entſtehen muſsten. Dieſe muſsten in der Folge nothwendig ihren beſtimmten Charakter in die Zeugung mit andern Menſchen bringen, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte. Von ſolchen halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von

einem einzigen Stamme zu ſchlieſsen, weil ohne dieſen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre (S. III, 546. f.).

6. Zu Einem und demſelben Stamme zu gehören, bedeutet nicht ſo fort, von einem einzelnen urſprünglichen Paare erzeugt zu ſeyn, ſondern die jetzt in einer gewiſſen Thiergattung anzutreffenden Mannigfaltigkeiten dürfen darum nicht als ſo viel urſprungliche Verſchiedenheiten angeſehen werden. Wenn nun der erſte Menſchenſtamm aus noch ſo viel Perſonen (beiderlei Geſchlechts), die aber alle gleichartig waren, beſtand: ſo kann man die jetzigen Menſchen eben ſo gut von einem einzigen Paare, als von vielen derſelben ableiten (S. III, 375. *)).

7. Kant leitet alle Organiſation von organiſchen Weſen (durch Zeugung) ab, und ſpätere Formen (dieſer Art Naturdinge) nach Geſetzen der allmähligen Entwickelung von urſprünglichen Anlagen (dergleichen ſich bei den Verpflanzungen der Gewächſe häufig antreffen laſſen), die in der Organiſation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieſer Stamm ſelbſt entſtanden ſei, dieſe Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menſchen möglichen Phyſik hinaus, innerhalb welcher allein eine Erklärung vom Naturursprunge der Naturdinge möglich iſt (S. III, 374.). Forſters Hypotheſe hierüber iſt ganz grundlos. Er läſst die Erde kreiſſen, und Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresſchlamme befruchteten Mutterſchooſs hervorbringen. Er gründet hierauf Localzeugungen organiſcher Gattungen, da Afrika ſeine Menſchen (die Neger), Aſien die ſeinigen (alle übrigen) hervorbrachte. Davon leitet er nun die Verwandtſchaft Aller in einer unmerklichen Abſtufung vom Menſchen zum Wallfiſche und ſo weiter hinab (vermuthlich bis zu Mooſen und Flechten, nicht bloſs im Verglei-

chungsſyſtem, ſondern im Erziehungsſyſtem aus gemeinſchaftlichem Stamme) gehenden Naturkräfte organiſcher Weſen ab (S. III, 374. f.).

Zwei merkwürdige Schriften hierüber ſind: *De generis humani varietate nativa, auct. I. Fr. Blumenbach. ed. III. Gottingae* 1795. 8. und Ueber das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte, von D. Chr. Girtanner, Göttingen, 1796. 8.

Kant. Von den verſchiedenen Racen der Menſchen, im 2. Th. von Engels Philoſophen für die Welt. 1 Aufl. 1777.

Deſſ. Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace, in der Berlin. Monatsſchr. 1785. Nov.

Deſſ. Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie, im Teutſchen Merkur. 1788. Jan. u. Febr.

Menſchenſtamm,

ſ. Menſchenſchlag.

Menſchenvernunft,

gemeine, *ratio communis, bon ſens.* So nennt man die Vernunft des Menſchen, in ſo fern ſie ſich innerhalb dem Kreiſe der gemeinen Erkenntniſs in dem, was der Menſch thun ſoll (den moraliſchen Vorſchriften) hält, d. i. derjenigen Erkenntniſs, die auf das gemeine Leben anwendbar iſt, ohne die oberſten Gründe dieſer Erkenntniſs zu unterſuchen (G. 23. und 1. Vorr. 14.), ſ. Vernunft und Menſchenverſtand.

Menſchenverſtand,

gemeiner, ſ. Gemeinſinn, 1.

Es giebt drei Maximen des gemeinen Menschenverstandes: die Maxime

a. des Verstandes: Selbstdenken, dies ist die Maxime der vorurtheilsfreien Denkungsart;

b. der Urtheilskraft: An der Stelle jedes Andern denken, dies ist die Maxime der erweiterten Denkungsart;

c. der Vernunft: Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken, dies ist die Maxime der consequenten Denkungsart.

(M. II, 645. U. 158.).

2. Die Maxime Selbst zu denken ist die einer niemals passiven Vernunft; Vernunft und Verstand werden hier im weitern Sinne des Worts für gleichbedeutend genommen. Wenn aber das Selbstdenken zum Unterschiede von den beiden übrigen eine Maxime des Verstandes heifst, so wird das Wort Verstand, in engerer Bedeutung, für das Vermögen der Begriffe und Regeln genommen. Der Hang zur passiven Vernunft, das ist, sich in Ansehung der Begriffe und Regeln von Andern vordenken zu lassen, die Begriffe und Regeln Anderer blofs anzunehmen, sie darum für richtig zu halten, weil sie Andere gedacht haben, und für richtig halten, ist das Vorurtheil. Dies ist Heteronomie der Vernunft, d. i. die Vernunft denkt dann nicht selbst, nach eigenen Gesetzen, sondern läfst sich von Andern Gesetze geben. Das gröfste Vorurtheil unter allen aber ist der Aberglaube, s. Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heifst Aufklärung, s. Aufklärung. Es ist hier aber nicht die Rede davon, wie es der Verstand macht, um Begriffe zu bilden, oder Regeln aus sich selbst

zu erzeugen, fondern von der Denkungsart, einen zweckmäfsigen Gebrauch von diefem Vermögen zu machen. Sie ift alfo eine Vorfchrift, zur Weisheit, welche die Idee vom gefetzmäfsig vollkommenen Gebrauch der Vernunft ift, zu gelangen. Der Menfch kann freilich nur immer nach derfelben ftreben und fich ihr nähern, denn fie zu erreichen, ift wohl zu viel von Menfchen gefordert (U. 158. A. 122.).

3. Die Maxime, an der Stelle jedes Andern zu denken, ift die eines Mannes von erweiterter Denkungsart. Erweiterte Denkungsart heifst hier, wenn man fich über die fubjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwifchen fo viele Andere wie eingeklammert find, wegfetzt. Darum heifst nun auch diefe Maxime eine Maxime der Urtheilskraft, weil fie die Denkungsart ift, einen zweckmäfsigen Gebrauch von der Urtheilskraft zu machen, dadurch, dafs man aus einem allgemeinen Standpunct (den man dadurch nur beftimmen kann, dafs man fich in den Standpunct Anderer verfetzt) über fein eigenes Urtheil reflectirt. Wenn man alfo Menfchen feine Urtheile mittheilt, fo foll man nicht nach Gründen, die in uns, fondern die in der Sache liegen, urtheilen. Wenn alfo auch der Umfang und der Grad der Einficht, wohin die blofse Naturgabe des Menfchen reicht, (weil nehmlich hier nicht von wiffenfchaftlicher Erkenntnifs, fondern von Einficht des gemeinen Menfchenverftandes die Rede ift), noch fo klein ift: fo foll doch ein Jeder diefe Maxime einer erweiterten Denkungsart haben. Man mufs fich alfo an die Stelle jedes Andern denken, um einzufehen, ob er auch wohl unfern Gründen feinen Beifall geben könnte, welches, wenn fie blofs in uns liegen, nicht möglich ift (U. 159. A. 122.).

4. Die Maxime, jederzeit mit fich felbft

einſtimmig zu denken, iſt die der conſequenten Denkungsart. Dies iſt die Maxime der Vernunft in der engern Bedeutung des Worts, nehmlich die Maxime, die Vernunft, als das Vermögen der Principien, gehörig zu gebrauchen, und niemals ſeinem einmal anerkannten Princip, und wenn noch ſo viel Hinderniſſe im Wege wären, entgegen zu denken, oder nie bald ſo und dann wieder anders zu denken. Dieſe Denkungsart iſt am ſchwerſten zu erreichen. Sie kann auch nur dadurch erreicht werden, daſs man eine vorurtheilsfreie Denkungsart mit einer erweiterten verbindet, und durch öftere Befolgung der Maxime derſelben eine gewiſſe Fertigkeit darin erlangt. Die Hinderniſſe, die einer conſequenten Denkungsart entgegen ſtehen, ſind nehmlich die Vorurtheile und das Intereſſe, und da kömmt es denn ſehr oft, daſs Jemand von ſeinem Princip abweicht (inconſequent verfährt), wenn das Vorurtheil oder das Intereſſe ihn dazu verleitet. Die wahre Weisheit iſt alſo gänzliche Unabhängigkeit vom Vorurtheil und Intereſſe, und gänzliche Abhängigkeit von Principien (U. 160. A. 122.).

5. Geſunder Menſchenverſtand, ſ. Hume, 8. und Verſtand, geſunder.

Kant. Critik d. Urtheilskraft. §. 40. S. 158. ff.

Deſſ. Anthropologie. §. 33. S. 122.

Menſchheit,

ſ. Menſch, 2. ff.

Anlage zu derſelben, ſ. Anlage.

Menſchlichkeit,

ſ. Humanität.

Die ästhetische oder sinnliche Menschlichkeit (s. Humanität, 5.) heisst auch die Leutseligkeit, und besteht in dem Gefühl der wechselseitigen Liebe der Menschen zu einander (Gefühl der Menschenliebe) (T. 159.). S. auch Nächstenliebe.

Merkmahl,

Kennzeichen der Erkenntnifs und der Sachen, *nota, discrimen, character cognitionis et rei, note, caractere de la connoissance et de la chose.* Dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntnifs desselben ausmacht; oder, eine Partialvorstellung, so fern sie als Erkenntnifsgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. Alle unsre Begriffe sind demnach Merkmahle, und alles Denken ist nichts anders als ein Vorstellen durch Merkmahle (L. 85.). So ist die Vernunft ein Merkmahl des Menschen, und ein Theil der Erkenntnifs desselben, folglich auch ein Merkmahl unsrer Erkenntnifs des Menschen.

2. Ein jedes Merkmahl läfst sich von zwei Seiten betrachten:

a. als Vorstellung an sich selbst;

b. als Partialvorstellung, d. i. als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorstellung eines Dinges, und dadurch als Erkenntnifsgrund dieses Dinges selbst. (L. 85.).

So kann ich mir die Vernunft an sich selbst vorstellen, ich kann sie mir aber auch als Partialvorstellung des Begriffs Mensch vor-

ſtellen, oder als eine Vorſtellung betrachten, aus der ich den Menſchen erkenne *).

3. Alle Merkmahle, als Erkenntnisgründe betrachtet, ſind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äuſserlichen.

a. Der innere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Ableitung, um durch Merkmahle, als ihre Erkenntnisgründe, die Sache ſelbſt zu erkennen. So iſt es ein innerer Gebrauch der Merkmahle Vernunft und Thier, wenn ich den Begriff Menſch von ihnen ableite, und ſage, der Menſch gehört ſowohl unter die Claſſe der Weſen, welche Vernunft haben (überſinnliche Weſen), als unter die Claſſe der Thiere (ſinnliche Weſen).

b. Der äuſsere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Vergleichung, um durch Merkmahle, als Theile der Erkenntniſs eines Dinges, daſſelbe mit andern nach den Regeln der Identität und Diverſität (Verſchiedenheit) zu vergleichen. So kann man durch das Merkmahl, Vernunft, den Menſchen mit den übrigen Thie-

---

*) Kant verwechſelt hier gar nicht die Wörter Merkmahl und Vorſtellung, wie ein Recenſent (Neue allgem. deutſche Bibliothek. LVIII. B. 2. St. S. 372) ihm Schuld giebt. Dieſe, Begriffe werden hier, wie auch Recenſ. mit Recht fordert, genau unterſchieden. Nur behauptet Kant, jedes Merkmahl ſei eine Vorſtellung. Dies giebt ein Jeder zu, in ſo fern das Merkmahl ein Kennzeichen der Erkenntniſs iſt; denn Erkenntniſs iſt doch ein Inbegriff von Vorſtellungen. Will man es nun vom Merkmahl, in ſo fern es ein Kennzeichen der Sachen iſt, leugnen, ſo bedenkt man nicht, daſs zwar dasjenige, was da macht, daſs das Merkmahl eine reale Vorſtellung iſt, an der Sache zu finden ſeyn muſs, daſs dieſs aber doch, wenn es ein Merkmahl heiſsen ſoll, einen Theil unſerer Erkenntniſs ausmachen, alſo, als Merkmahl, Vorſtellung ſeyn muſs. Hierdurch wird der Idealiſmus nicht erſchlichen, der gar kein Object der Logik ſeyn, und aus derſelben nicht hergeleitet werden kann.

ren vergleichen, um zu sehen, worin er von ihnen unterschieden ist. Da man ihn nun hieran erkennen, aus andern heraus finden, und es gleichsam ein Mahl ist, woran man sich ihn merken kann, so ist die deutsche Benennung Merkmahl sehr passend (L. 85.). Ich will nun die verschiedenen Arten von Merkmahlen alphabetisch aufführen.

4. Aeusseres Merkmahl (*nota externa, relatio*), s. Merkmahl, ausserwesentliches, b.

5. Analytisches Merkmahl (*nota analytica*) ist ein Theilbegriff meines wirklichen Begriffs; ich denke dieses Merkmahl schon wirklich in meinem Begriff. So sind Vernunft und Thier analytische Merkmahle des Begriffs Mensch, denn ich denke mir wirklich in dem Begriff Mensch ein vernünftiges Thier. Diese Merkmahle, sagt K., sind alle Vernunftbegriffe, d. h. solche, die gänzlich *a priori* als Merkmahle des Begriffs, dessen Theilbegriffe sie sind, erkannt werden können. Man muss diesen Gebrauch des Worts Vernunftbegriff wohl unterscheiden von einem andern, s. Begriff, Vernunftbegriff, nach welchem es eine Idee bedeutet. K hat zuerst auf diese Beschaffenheit gewisser Merkmahle aufmerksam gemacht, man kann ein solches Merkmahl auch ein zergliederndes, erläuterndes oder auflösendes Merkmahl nennen; s. den Art. Analytisches Urtheil. Schwab meint zwar (Preisschr. S. 157.), man habe die analytischen Urtheile (und also auch die analytischen Merkmahle) schon längst unter dem Namen der identischen gekannt; allein wenn dieses auch von denen gilt, in welchen das Prädicat mit dem Subject vollkommen einerlei ist, so hat man doch nicht diejenigen Sätze identische genannt, in welchen das Prädicat ein Theilbegriff des Subjects ist (L. 86.).

6. Attribut, s. Eigenschaft und Merkmahl, constitutives.

7. Ausserwesentliches, veränderliches, zufälliges Merkmahl (*nota extraessentialis*, *variabilis*, *contingens*) ist ein solches, das von dem Begriff des Dinges getrennt werden kann (L. 89.). So ist gelehrt ein ausserwesentliches Merkmahl des Menschen, denn es gehört nicht gerade zu dem Begriff eines Menschen. Diese Merkmahle haben das Eigenthümliche, dass sie Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen können, weil sie vom Begriff des Subjects abtrennlich, und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. Sie können daher auch zufällige Merkmahle heissen, und sind von zwiefacher Art, entweder

a. innere, wenn sie innere Bestimmungen eines Dinges betreffen, in welchem Falle sie auch Modi heissen. So bezeichnet das Merkmahl der Gelehrsamkeit eine innere Bestimmung, und da es ein ausserwesentliches Merkmahl ist, einen Modus des Menschen oder

b. äussere, wenn sie äussere Bestimmungen eines Dinges betreffen; sie heissen auch Verhältnisse. So bezeichnet das Merkmahl Herr oder Knecht nur eine äussere Bestimmung oder ein Verhältniss des Menschen (L. 90.).

8. Bejahendes Merkmahl (*nota affirmativa*, *positiva*) ist ein solches, durch welches wir erkennen, was das Ding ist (L. 87.). Vernünftig ist ein bejahendes Merkmahl des Begriffs Mensch, denn wir erkennen dadurch, was der Mensch ist. Durch bejahende Merkmahle wollen wir also etwas verstehen (L. 88.).

9. **Conſtitutives, primitives, grundweſentliches Merkmahl, weſentliches Merkmahl in engerer Bedeutung** (*nota conſtitutiva, eſſentialis in ſenſu ſtrictiſſimo*). Dasjenige nothwendige oder weſentliche Merkmahl, das dem Dinge zukommt als Grund andrer Merkmahle von Einer und derſelben Sache (L. 89.), oder das zu des Dinges Weſen als Beſtandſtück deſſelben gehört (C. 82.). Die drei Seiten eines Triangels ſind conſtitutive Merkmahle deſſelben, denn ſie gehören nicht nur nothwendig zum Weſen des Triangels, ſondern ſie ſind auch der Grund davon, daſs der Triangel nothwendig drei Winkel hat, ſie ſind Beſtandſtücke ſeines Weſens und heiſsen daher auch weſentliche Stücke (*eſſentialia*) deſſelben. Eben ſo ſind in dem Begriff Menſch, Thier und Vernunft primitive Merkmahle oder weſentliche Stücke. Der Inbegriff aller weſentlichen Stücke oder grundweſentlichen Merkmahle eines Dinges iſt das logiſche Weſen (*complexus notarum primitivarum, ſ. conceptum aliquem primitive conſtituentium*) (L. 90. C. 83.). Wollen wir z. B. das logiſche Weſen des Cörpers beſtimmen, ſo haben wir gar nicht nöthig, die Data dazu in der Natur aufzuſuchen; wir dürfen unſere Reflexion nur auf die Merkmahle richten, die als weſentliche Stücke den Grundbegriff deſſelben urſprünglich conſtituiren (auf Undurchdringlichkeit und Raumeserfüllung). Denn das logiſche Weſen iſt ja ſelbſt nichts anders, als der erſte Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges (L. 91.). Die weſentlichen Stücke enthalten alſo kein Prädicat oder Merkmahl, welches aus andern in demſelben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte (C. 829. f.).

10. **Coordinirtes Merkmahl** (*nota coordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es mit einem

andern **als ein unmittelbares Merkmahl der Sache vorgeſtellt wird** (L. 86.). So ſind **Vernunft** und **Thier coordinirte** Merkmahle des Begriffs **Menſch**, denn ſie werden **beide als unmittelbare** Merkmahle des Menſchen vorgeſtellt, ſie ſind daher beide von einander unabhängig, und ſtehen daher dem Range nach neben einander. Die Verbindung **coordinirter** Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst ein **Aggregat**, und dieſe Aggregation **coordinirter** Merkmahle macht die Totalität (Vollſtändigkeit) des Begriffs aus, die aber in Anſehung ſynthetiſcher empiriſcher Begriffe nie vollendet ſeyn kann, ſondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht; man kann nehmlich nie alle Begriffe angeben, die ſich als unmittelbare Begriffe des Dinges denken laſſen (L. 86.).

11. **Entferntes, mittelbares Merkmahl** (*nota remota, mediata*). **Ein Merkmahl von dem Merkmahle eines Dinges** (S. II, 114.). **Nothwendig** iſt ein Merkmahl Gottes, **unveränderlich** iſt ein Merkmahl des Nothwendigen, alſo iſt **unveränderlich** ein **entferntes** oder **mittelbares** Merkmahl Gottes. Zwiſchen dem entfernten Merkmahle und dem Dinge iſt alſo immer noch ein Zwiſchenmerkmahl. Ein entferntes Merkmahl kann nur durch das Zwiſchenmerkmahl mit der Sache verglichen werden. Man kann auch ein Merkmahl durch ein Zwiſchenmerkmahl mit einer Sache verneinend vergleichen, wenn das Merkmahl nehmlich dem Zwiſchenmerkmahl, ſo fern daſſelbe **bejahet** iſt, widerſtreitet. **Zufällig** widerſtreitet als ein Merkmahl dem **Nothwendigen**, **nothwendig** iſt aber ein Merkmahl von Gott, und ſo erkennet man vermittelſt eines Zwiſchenmerkmahls (**nothwendig**), daſs **zufällig** ein **verneinendes** Merkmahl von Gott ſei. Iſt aber das Zwiſchenmerkmahl verneinend, ſo iſt darum doch noch nicht ein Merkmahl,

das diesem Zwischenmerkmahl widerstreitet, ein bejahendes Merkmahl des Dinges, von dem das Zwischenmerkmahl verneinend ist. Sehend ist ein Merkmahl, das von Gott verneinend ist, denn Gott hat den Sinn des Gesichts nicht. Blind ist ein dem Sehend widerstreitendes Merkmahl, aber demungeachtet kann doch von Gott nicht gesagt werden, er sei blind; denn er ist weder sehend noch blind, weil diese Merkmahle nur von Wesen gelten, die durch Sinne erkennen (S. II, 114.). Die mittelbaren Merkmahle sind darum sehr wichtig, weil sie allein die Vernunftschlüsse möglich machen; denn ein Vernunftschluss ist nichts anders, als ein Urtheil durch ein mittelbares Merkmahl, oder die Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmahls (S. II, 114.). Die Beziehung des Merkmahls zu der Sache in dem Urtheile: die menschliche Seele ist ein Geist, deutlich zu erkennen, kann man sich des Zwischenmerkmahls vernünftig bedienen, so dass man vermittelst desselben Geist als ein mittelbares Merkmahl der menschlichen Seele ansehe. Es müssen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nehmlich:

a. Geist ist ein Merkmahl des Vernünftigen;

b. vernünftig ist ein Merkmahl der menschlichen Seele;

c. Geist ist ein (entferntes oder mittelbares) Merkmahl der menschlichen Seele.

Diese drei Handlungen des Urtheilens machen den Vernunftschluss aus, also ist derselbe nichts anders, als die Vergleichung eines entfernten Merkmahls mit der Sache selbst durch diese drei Handlungen, d. i. ein Urtheil durch ein

mittelbares Merkmahl (S. II, 115.), f. Figur, 26. ff.

12. Fruchtbares, wichtiges Merkmahl (*nota foecunda, gravior*). Ein folches Merkmahl, das ein Erkenntnifsgrund von grofsen und zahlreichen Folgen ift, theils in Anfehung feines innern Gebrauchs — des Gebrauchs in der Ableitung — fo fern es hinreichend ift, um dadurch fehr viel an der Sache felbft zu erkennen; theils in Rückficht auf feinen äufsern Gebrauch — den Gebrauch in der Vergleichung — fo fern es dazu dient, fowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen andern, als auch die Verfchiedenheit deffelben von vielen andern zu erkennen. So ift die Vernunft ein wichtiges und fruchtbares Merkmahl eines Menfchen. Uebrigens müffen wir hier die logifche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktifchen, der Nützlichkeit und Brauchbarkeit, unterfcheiden.

13. Inneres Merkmahl (*nota interna, modus*), f. Merkmahl, aufserwefentliches, a.

14. Leeres, geringes, unwichtiges Merkmahl (*nota infoecunda, levior*). Ein folches Merkmahl, das ein Erkenntnifsgrund von kleinen und wenigen Folgen ift. Dies gilt wieder (f. Merkmahl, fruchtbares) theils in Anfehung feines innern Gebrauchs, des Gebrauchs in der Ableitung, theils in Rückficht auf feinen äufsern Gebrauch, den Gebrauch in der Vergleichung. So ift Ding ein fehr leeres und unwichtiges Merkmahl des Menfchen; denn es dient weder viel dadurch abzuleiten noch zu vergleichen (L. 88.).

15. Mittelbares Merkmahl, f. Merkmahl, entferntes.

16. **Nothwendiges, unveränderliches, wesentliches Merkmahl** (*nota necessaria, invariabilis, essentialis, ad essentiam s. internam possibilitatem pertinens*) ist ein solches, das jederzeit bei der vorgestellten Sache muss anzutreffen seyn (L. 89.), oder zur innern Möglichkeit des Begriffs gehört (C. 82.), oder durch einen Satz *a priori* dem Subject beigelegt wird (C. 82.). So ist die Vernunft ein nothwendiges Merkmahl des Menschen, denn sie muss jederzeit bei dem Menschen anzutreffen seyn, ein Mensch ohne Vernunft wäre kein Mensch. Diese Merkmahle kann man nicht aufheben, ohne den Begriff zu zerstören, zu welchem sie gehören, sie sind von den Begriffen des Subjects unabtrennlich (C. 82.). Unter diesen nothwendigen Merkmahlen giebt es aber noch einen Unterschied; sie sind nehmlich entweder

a. constitutive, s. Merkmahl, constitutives; oder

b. Attribute, s. Eigenschaft.

(L. 89.) Das logische Wesen eines Dinges kann zwar allerdings aus der Erfahrung erkannt werden, aber dies ist nicht nöthig, denn es kömmt dabei nicht darauf an, ob ein solches Ding da ist, oder existirt, welches das Realwesen ist, sondern nur, ob es logisch möglich ist, d. i. ohne Widerspruch gedacht werden kann. Das logische Wesen ist der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges. Die Nothwendigkeit der Merkmahle aber muss auf einem Satz *a priori* beruhen, und dieser ist, dass einem Dinge nothwendig die Merkmahle zukommen müssen, die zu seinem Begriff gehören (L. 90. f.), s. Merkmahl, constitutives. Uebrigens müssen alle Sätze, die *a priori* gelten, solche Prädicate, d. i. alle Dinge, die

a priori erkannt werden, ſolche Merkmahle enthalten.

17. Primitives Merkmahl, ſ. Merkmahl, conſtitutives.

18. Subordinirtes Merkmahl (*nota ſubordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es nur vermittelſt des andern an dem Dinge vorgeſtellt wird (L. 86.). So iſt Thier ein ſubordinirtes Merkmahl des Begriffs Vogel, denn es wird nur vermittelſt des Begriffs lebendig an dem Vogel vorgeſtellt. Thier iſt von lebendig abhängig, und ſteht daher dem Range nach unter ihm. Die Verbindung ſubordinirter Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst eine Reihe. Dieſe Reihe ſubordinirter Merkmahle ſtöſst *a parte ante*, oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die ſich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern laſſen. *A parte poſt*, oder in Anſehung der Folgen hingegen, iſt dieſe Reihe unendlich, weil wir zwar ein höchſtes *genus*, aber keine unterſte *ſpecies* haben. Mit der Analyſis der Begriffe in der Reihe ſubordinirter Merkmahle wächſt die intenſive oder tiefe Deutlichkeit, ſo wie mit der Syntheſis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmahle die extenſive oder ausgebreitete Deutlichkeit (L. 87.).

19. Synthetiſches Merkmahl (*nota ſynthetica*) iſt ein Theilbegriff des bloſs möglichen ganzen Begriffs; der alſo durch eine Syntheſis mehrerer Begriffe erſt werden ſoll. So iſt ſchwer ein ſynthetiſches Merkmahl des Begriffs Cörper; denn ob ein Cörper ſchwer ſei, und alſo dieſes Merkmahl auch zu ſeinen übrigen gehöre, das erhellet nicht eher als durch eine Unterſuchung von etwas anderm auſser dem Begriffe. Es iſt möglich, daſs der Cörper auch die-

ſes Merkmahl habe, hätte er es aber nicht, ſo würde er dennoch ein Cörper ſeyn. Dieſe Merkmahle können Erfahrungsbegriffe ſeyn, aber auch Begriffe *a priori.* K. hat zuerſt dieſe Beſchaffenheit gewiſſer Merkmahle entdeckt, man kann ein ſolches Merkmahl auch ein erweiterndes Merkmahl, ein Erweiterungsmerkmahl nennen, ſ. den Art. ſynthetiſches Urtheil.

20. Unmittelbares Merkmahl (*nota immediata, proxima*). Ein Merkmahl von der Sache ſelbſt, zwiſchen welchem alſo und der Sache kein Zwiſchenmerkmahl iſt. So iſt nothwendig ein unmittelbares Merkmahl Gottes. Das unmittelbare Merkmahl kann zwiſchen der Sache ſelbſt und dem mittelbaren Merkmahl die Stelle eines Zwiſchenmerkmahls vertreten, weil nur durch daſſelbe das mittelbare Merkmahl mit der Sache ſelbſt verglichen wird. Das unmittelbare Merkmahl iſt alſo dasjenige, was ich mir am Subject ſelbſt, und nicht an einem Merkmahl deſſelben vorſtelle. Die Vernunft iſt ein unmittelbares Merkmahl des Menſchen. Es kann aber auch ein mittelbares Merkmahl als ein unmittelbares gebraucht und vermittelſt deſſelben wieder ein noch entfernteres Merkmahl von der Sache erkannt werden. So iſt unveränderlich ein mittelbares Merkmahl Gottes, ſ. Merkmahl, entferntes, es kann aber als ein unmittelbares gebraucht werden, um dadurch zu erkennen, daſs die Dauer Gottes durch keine Zeit zu meſſen iſt, weil durch die Zeit meſsbar dem Unveränderlichen widerſtreitet (S. II, 114. ff.). Die unmittelbaren Merkmahle ſind der Grund aller Urtheile; denn urtheilen iſt nichts anders, als ein Ding durch unmittelbare Merkmahle beſtimmen oder erkennen.

21. Unwichtiges Merkmahl, ſ. Merkmahl, leeres.

22. Unzureichendes Merkmahl (*nota insufficiens*) ist ein solches, das nicht hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden. Das Bellen des Hundes ist z. B. ein unzureichendes Merkmahl desselben, denn es reicht nicht zu, ihn von dem gemeinen Seehund, dessen Laute auch ein heiseres Bellen sind, zu unterscheiden, s. Merkmahl, zureichendes.

23. Verhältnifsmerkmahl, s. Merkmahl, äufseres.

24. Verneinendes Merkmahl (*nota negativa*). Ein solches, durch welches wir erkennen, was das Ding nicht ist (L. 87.). Unheilig ist ein verneinendes Merkmahl des Begriffs Mensch, denn wir erkennen dadurch, dafs der Mensch nicht heilig ist, dafs ihm das Merkmahl heilig nicht beigelegt werden kann. Die verneinenden Merkmahle dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Wo es also unmöglich ist, zu irren, sind sie unnöthig. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott die verneinenden Merkmahle sehr nöthig und wichtig (L. 87. f.). Man kann alle Merkmahle insgesammt in verneinende verwandeln. Durch sie wollen wir etwas nicht mifsverstehen, oder darüber nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen (L. 88.).

25. Wesentliches Merkmahl, s. Merkmahl, nothwendiges.

26. Wichtiges Merkmahl, s. Merkmahl, fruchtbares.

27. Zufälliges Merkmahl, s. Merkmahl, aufserwesentliches.

28. Zureichendes Merkmahl (*nota sufficiens*). Ein solches Merkmahl, das hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden (L. 88.). Die Vernunft ist ein zureichendes Merkmahl des Thieres, welches Mensch heisst, um dasselbe von allen andern Thieren zu unterscheiden; denn wir kennen sonst keine Thiere weiter, als die Menschen, welche Vernunft hätten. So sind Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zureichende Merkmahle einer Erkenntniss *a priori*, s. *A priori*, 14. f. Die Hinlänglichkeit der Merkmahle ist aber nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch die Erkenntniss beabsichtigt werden. Gesetzt, wir hätten den Zweck, den Menschen nicht bloss mit sinnlichen Wesen, z. B. den Thieren, zu vergleichen, sondern auch mit übersinnlichen Wesen, z. B. mit Gott, so würde die Vernunft kein zureichendes Merkmahl seyn (L. 89.).

29. Zwischenmerkmahl (*nota intermedia*). Ein solches Merkmahl, durch welches das entfernte Merkmahl mit der Sache selbst verglichen wird (S. II, 114.). So ist nothwendig ein Zwischenmerkmahl zwischen den Begriffen Gott und unveränderlich, weil durch dasselbe das entfernte Merkmahl unveränderlich mit Gott verglichen wird. Man kann übrigens ein Merkmahl mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmahl bejahend und verneinend vergleichen: bejahend dadurch, dass man erkennet, dass etwas dem Zwischenmerkmahl zukömmt; verneinend, dass es ihm widerstreitet. Unveränderlich kömmt dem Nothwendigen zu, zufällig widerstreitet ihm; man erkennet also hier durch das Zwischenmerkmahl: nothwendig, dass unveränderlich Gott zukömmt und zufällig ihm widerstreitet, das erste ist also eine bejahende,

das **zweite** eine **verneinende** Vergleichung durch ein und daſſelbe Zwiſchenmerkmahl. Der **Vernunftſchluſs** iſt nichts anders, als die **Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache durch ein Zwiſchenmerkmahl.** Dieſes Zwiſchenmerkmahl in einem Vernunftſchluſs heiſst auch der **mittlere Hauptbegriff** (*terminus medius*), ſ. **Figur** und **Merkmahl, entferntes und unmittelbares.**

Kant. Logik. Einleit. VIII. S. 84 — 91.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. II. Abſchn. S. 82. f.

Preisſchriften über die Frage: welche Fortſchritte u. ſ. w. von Schwab, Reinhold, Abicht. Nachtrag. S. 157. f.

Meier. Auszug aus der Vernunftl. I. Hauptth. V. Abſchn. S. 36. ff.

Kant. Die falſche Spitzfindigk. der 4 ſyllog. Figuren, in Kants ſämmtl. kleinen Schriften. 2. Band. S. 113. ff,

Kieſewetter. Logik. ad. §. 22. ff.

Meſſen,

Meſſung, *μετρειν*, *metiri*, *meſurer.* Die **Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten** (C. 439.). Was ich nehmlich meſſen will, betrachte ich als eine Reihe von Einheiten, deren Anzahl ich eben durchs Meſſen beſtimmen will. Jede der folgenden Einheiten iſt als etwas anzuſehen, welches die vorhergehenden vorausſetzt, ſo etwas nennt man ein **Bedingtes**, und alles, was es vorausſetzt, ſeine **Bedingungen** (hier die vorhergehenden Einheiten), die Verknüpfung aber dieſer Bedingungen unter einander bis auf die letzte die

Syntheſis derſelben. Das letzte Bedingte (die letzte Einheit beim Meſſen) iſt die gegebene (beſtimmte), auf die ich komme, wenn ich von der erſten Bedingung (der erſten Einheit an) eine nach der andern zu den übrigen hinzuthue, bis auf dasjenige Bedingte, was nicht weiter als Bedingung von einem andern Bedingten angeſehen werden ſoll, alſo bis zu einem gegebenen (oder beſtimmten) Bedingten.

2. Die Meſſung iſt alſo die ſucceſſive Syntheſis ſeiner Theile (C. 454.*)). Denn wenn ich meſſe, ſo thue ich einen Theil nach dem andern (ſucceſſiv) zu den übrigen hinzu, und verknüpfe ihn mit den übrigen, ſo daſs dadurch ein beſtimmtes Ganze entſteht. Auf dieſe Art wird das Ganze, die Totalität, in der That für meine Anſchauung deſſelben erzeugt (conſtruirt). Wollte man dagegen den Einwurf machen, daſs bei groſsen Meſſungen, z. B. am Himmel, dieſe Erzeugung doch nicht ſucceſſiv ſei: ſo würde man vergeſſen, daſs alles am Ende durch Zahlen gemeſſen wird, das heiſst durch eine Summe von Einheiten, welche nicht anders vorſtellbar iſt, als durch die ſucceſſive Syntheſis aller ihrer Einheiten, von der erſten an, als den Bedingungen, bis zu der letzten, als dem gegebenen Bedingten, welches durch die Grenze im Raume, oder des letzten Zeitpuncts der ganzen abgelaufenen Zeit, begrenzt wird,

3. Sollen wir einen beſtimmten Begriff von der Quantität eines Quanti x erhalten, ſo iſt hierzu erſtlich nöthig, daſs immerfort eben daſſelbe Quantum a (welches hier die Einheit heiſst, und wieder groſs oder klein ſeyn kann) zu ſich ſelbſt hinzugeſetzt (welches die ſucceſſive Syntheſis iſt), und ſo $x = a + a + a + a + \ldots$ wird. Die Einheit a nennt man dann auch das Maaſs. Es muſs nun zweitens beſtimmt werden, wie

vielmal das a geſetzt, oder im x enthalten ſei; erſt dann ſagen wir, wir haben das Quantum x durch das Quantum a gemeſſen. Die Beſtimmung des Wievielmal heiſst die Zahl; mithin iſt die Ausmeſſung des Quantum (die Erlangung eines beſtimmten Begriffs deſſelben) nicht anders als durch Zahlen möglich (Schulz Prüfung I. Th. S. 214. f.).

4. Man kann daher auch ſagen: Meſſen heiſst beſtimmen, wie vielmal das Maaſs in einer gewiſſen Gröſse enthalten iſt. Auch iſt Meſſen und die Quantität eines Quantums ſuchen identiſch. Schulz (Prüfung II. Th. S. 218.) verkennt aber den von ihm ſo richtig angegebenen Begriff des Meſſens, wenn er meint, daſs die unendliche gerade Linie, die unendliche Ebene und der ganze unendliche Raum durch die Formeln: $2\ \infty$; $3{,}1415 \ldots \infty^2$; und $4{,}18879 \ldots \infty^3$ gemeſſen ſeien. Denn ſo lange in dieſen Formeln noch das Zeichen ∞ vorkömmt iſt man mit ſeiner Syntheſis noch nicht zu einem gegebenen Bedingten gekommen, und hat alſo nicht die Meſſung vollendet. Durch ∞ gebe ich auch gar nicht an, wie vielmal das Maaſs in der Gröſse enthalten iſt, welches auch dem Begriff des Unendlichen zuwider ſeyn würde, der allerdings die Idee von der abſoluten Vollendung der in der reinen Anſchauung *a priori*, oder in der Erfahrung, gegebenen Reihen, und da dieſe der Gröſse nach alle durch Zahlenreihen vorgeſtellt werden, der Zahlenreihen ſind, bei denen es aber unmöglich iſt, zur abſoluten Totalität zu gelangen. Daſs man ſich aber die Vollendung derſelben in der Idee vorſtellen kann, iſt doch noch ſehr unterſchieden von der Realiſirung dieſer Vollendung durch wirkliches Zählen oder Meſſen, es ſei nun in der empiriſchen oder reinen Conſtruction. Die bloſse Bezeichnung des Unend-

lichen mit dem Zeichen ∞ kann aber noch weniger hierin etwas leiſten, ſ. Erhabenheit, 5.

Kant. Critik d. r. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. A. II. B. II. H. I. A. S. 439. — II. A. S. 454 *).

Metaphyſik,

Philoſophie der reinen Vernunft, reine materiale Philoſophie, *metaphyſica*, *metaphyſique.* Die ganz iſolirte ſpeculative Vernunfterkenntniſs, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloſse Begriffe (C. XIV. G. 35. K. X. T. III.).

Metaphyſik iſt Erkenntniſs durch bloſse Vernunft, d. i. durch das bloſse Vermögen zu erkennen, ohne alle Eindrücke auf die Sinne. Dieſe Erkenntniſs iſt iſolirt*), heiſst, ſie iſt eine von allem, was die Erfahrung zur Erkenntniſs hergeben könnte, was alſo nicht durch das bloſse Erkenntniſsvermögen allein und aus demſelben erkannt wird, ganz abgeſonderte und für ſich beſtehende Einheit. Dieſe Erkenntniſs iſt ſpeculativ oder ſie liegt auſser dem Felde der gemeinen Erfahrungserkenntniſs. Sie iſt endlich eine Erkenntniſs durch bloſse Begriffe, oder entbehrt gänzlich aller Anſchauungen. Durch das letztere unterſcheidet ſich die Metaphyſik von der Mathematik. Beide Erkenntniſſe haben

*) Das Iſoliren der Erkenntniſſe iſt erheblich. Es beſteht darin, daſs man ſie von allen andern, mit welchen ſie im Gebrauch gewöhnlich verbunden ſind, abſondert, und ſorgfältig verhütet, daſs ſie nicht mit ihnen in ein Gemiſche zuſammen flieſsen. Die bisherige Unterlaſſung des Iſolirens der Vernunfterkenntniſſe hat die ganze Metaphyſik in Verachtung gebracht. (M. I. 1016. C. 870. ff.)

nehmlich das mit einander gemein, oder ſind darin gleichartig, daſs ſie ſpeculative Vernunfterkenntniſſe ſind, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erheben, gänzlich *a priori* ſind; beide unterſcheiden ſich aber darin von einander, oder ſind darin entſchieden ungleichartig, daſs Metaphyſik Vernunfterkenntniſs durch bloſse Begriffe, Mathematik aber Vernunfterkenntniſs durch Anwendung derſelben auf Anſchauung, oder durch Conſtruction der Begriffe *a priori*, iſt. In der Mathematik iſt die Vernunft gleichſam der Schüler der reinen Sinnlichkeit, denn dieſe liefert ihr Anſchauungen in Raum und Zeit zu ihrer Erkenntniſs; in der Metaphyſik aber ſoll die Vernunft ihr eigener Schüler ſeyn, ſie muſs in derſelben alle Belehrung aus ſich ſelbſt nehmen. Auch die Vernachläſſigung dieſes Unterſchiedes hat die Grundidee der Metaphyſik verdunkelt (C. 872. Pr. 23. f.), ſ. Mathematik. Bis auf K. hat man zwar immer an der Metaphyſik gearbeitet, auch durch das Beiſpiel der Mathematik, die Sicherheit, von der Erfahrung nicht widerlegt zu werden, den Reiz, ſeine Erkenntniſs zu erweitern, und die Möglichkeit, durch Zergliederung der Begriffe *a priori* zu erkennen, verleitet (M. I, 10. C. 7. ff.), Syſteme derſelben aufgebauet, aber das Schickſal war dieſer Art von Vernunfterkenntniſs doch noch nicht ſo günſtig geweſen, daſs ſie den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft einzuſchlagen vermocht hätte. Und dennoch iſt ſie älter, als alle übrigen Kenntniſſe, als ſelbſt die Mathematik. Ja die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft; und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche (nach den Regeln der Schule), oder populäre Art (ohne alle Regeln) geſchehen? (C. 870.) Das Product der letztern Art nennt Baumgarten die natürliche, das der erſtern die künſtliche Metaphyſik (Metaphyſik, §. 3.).

Sollten auch einmal alle übrigen Kenntniſſe des Menſchen insgeſammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verſchlungen werden, ſo wird doch dann die Metaphyſik noch übrig bleiben. Denn in dieſen reinen Vernunftkenntniſſen durch bloſse Begriffe geräth die Vernunft continuirlich ins Stecken, ſelbſt wenn ſie diejenigen Geſetze, welche die gemeinſte Erfahrung beſtätigt, *a priori* (wie ſie ſich anmaſst) einſehen will, und kann doch dieſe Kenntniſſe nicht aufgeben, weil ſie immer wieder aus ihr ſelbſt entſpringen. In ihnen muſs man unzählige mal den Weg zurückthun, weil man findet, daſs er nicht dahin führet, wohin man will. Dieſe Vernunftkenntniſſe, welche Metaphyſik heiſsen, ſind ein Kampfplatz endloſer Streitigkeiten (1. C. Vorr. 2.), auf welchem, wie es ſcheint, nie vollkommene Einhelligkeit ihrer Anhänger zu hoffen iſt. Ja ſie ſcheinen ganz eigentlich dazu beſtimmt zu ſeyn, den Denkern ein Feld darzubieten, auf welchem ſie ihre Kräfte gleichſam als in einem Spielgefechte üben können, auf dem aber noch niemals ein Fechter ſich auch den kleinſten Platz hat erkämpfen, und auf ſeinen Sieg einen dauerhaften Beſitz gründen können. Das Verfahren in der Metaphyſik war bis auf Kant ein bloſses Herumtappen; ja ein Herumtappen, durch welches hier, unter lauter Begriffen, die ganz ohne Anſchauung, und folglich ohne Realität zu ſeyn ſcheinen, gar nichts auszurichten iſt (C. XIV. f.). In der Metaphyſik müſſen aber alle Sätze, in ſo fern ſie eigentlich metaphyſiſch ſind, d. i. eine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen enthalten, ſynthetiſche Sätze *a priori* ſeyn. Denn wären ſie bloſs analytiſche Sätze, ſo könnte die Wahrheit derſelben bloſs durch Zergliederung, oder analytiſche Erläuterung des Subjects in dieſen Sätzen erkannt werden; dazu bedürfte es dann keiner beſondern Wiſſenſchaft, ſondern nur der Logik, welche die Kunſt zu analy-

siren oder zu zergliedern lehrt. Freilich giebt es auch analytische Urtheile in der Metaphysik, aber sie machen nur die Mittel zu eigentlichen metaphysischen Urtheilen aus, d. i. zu denen, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. die Begriffe der Substanz, Möglichkeit, Existenz, Nothwendigkeit: so gehören die Urtheile, die aus der blossen Zergliederung derselben entspringen, auch nothwendig zur Metaphysik; z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt u. s. w. und vermittelst mehrerer dergleichen Urtheile suchen wir der Erklärung der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen Substanz ist, und die Metaphysik enthält) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes andern auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft), so ist zwar der Begriff metaphysisch, aber die analytischen Urtheile darüber sind logisch (C. 18. Pr. 36. M. I, 20.). Die Metaphysik unterscheidet sich nehmlich von der Logik, die auch ein Zweig der reinen, oder sich über alle Erfahrungsbelehrung erhebenden, Philosophie ist, dadurch, dass sie auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt ist, oder die Materie der Erkenntniss *a priori* zum Gegenstande hat, daher sie auch die materiale reine Philosophie genannt werden kann. Die Logik hingegen hat bloss die Form alles Denkens, über jedes Object ohne Unterschied, zum Gegenstande, und beschäftigt sich daher mit den Regeln des Denkens überhaupt. Da nun dies die Form des Denkens ist, so kann die Logik auch die formale reine Philosophie, genannt werden (G. V. 1. ff.). S. Logik,

2. Es ist also nun die Frage: woran es liegt, dass in der Metaphysik bis auf K. noch kein siche-

rer Weg der Wiſſenſchaft hat gefunden werden können? Sollte es etwa ganz unmöglich ſeyn, es hierin je zur Wiſſenſchaft zu bringen? Woher hat aber alsdann die Natur unſere Vernunft mit der raſtloſen Beſtrebung heimgeſucht, dem Weg zur Wiſſenſchaft in jenen Vernunftkenntniſſen, in welchen ſie keinen Probierſtein der Erfahrung mehr anerkennt (1. C. Vorr. 2.) nachzuſpüren, als ſei dies eine ihrer wichtigſten Angelegenheiten? Noch mehr, wie wenig haben wir Urſache, Vertrauen in unſere Vernunft zu ſetzen, wenn ſie uns in einem der wichtigſten Stücke unſerer Wiſsbegierde nicht bloſs verläſst, ſondern durch Vorſpiegelungen hinhält und am Ende betrügt! Oder iſt der Weg zur Wiſſenſchaft in der Metaphyſik bisher nur verfehlt? Welche Anzeigen können wir dann benutzen, um bei erneuertem Nachſuchen zu hoffen, daſs wir glücklicher ſeyn werden, als unſre Vorfahren? (C. XV.)

3. Die Beiſpiele der Mathematik und Naturwiſſenſchaft, die durch eine auf einmal zu Stande gekommene Revolution (durch die Anwendung der Buchſtabenrechnung auf die Geometrie, und dieſer auf die Phyſik) das geworden ſind, was ſie jetzt ſind, brachten Kant auf den Gedanken, daſs in der Metaphyſik wohl eine gleiche Revolution möglich ſei. Vielleicht, dachte er, iſt in der Metaphyſik durch gänzliche Umänderung der Denkart eben das auszurichten, was dadurch in jenen Wiſſenſchaften geleiſtet worden iſt, nehmlich unumſtöſsliche Gewiſsheit. Bisher nahm man an, alle unſere Erkenntniſs müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; weil nehmlich dieſe uns die Erkenntniſſe von ſich durch die Sinne liefern müſsten. Dann wäre es aber unmöglich, *a priori* (vor aller Erfahrung, ehe ſie uns die Erkenntniſſe geliefert hätten) etwas durch Begriffe über ſie auszumachen. Man verſuche es daher, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik (die doch eine Wiſſenſchaft

a priori ſeyn ſoll) damit beſſer fortkommen, wenn wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich in vielen Stücken nach unſerer Erkenntniſs richten. Dies ſtimmt ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniſs derſelben *a priori* zuſammen, die über Gegenſtände etwas feſtſetzen ſoll, ehe ſie uns gegeben werden (ehe ſie uns Erkenntniſs von ſich durch die Sinne liefern). Es iſt hiermit eben ſo, als mit dem erſten Gedanken des Copernicus bewandt. Es wollte nehmlich mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht recht fort, wenn man annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer. Copernicus machte daher den entgegengeſetzten Verſuch, dieſe Bewegungen zu erklären. Er nahm an, die Sterne ſeien in Ruhe, und der Zuſchauer ſei in Bewegung, und ſiehe da, das ganze unerklärliche Wunder der Bewegungen am Himmel war aufgeſchloſſen. In der Metaphyſik läſst ſich der nehmliche Verſuch machen, in Anſehung der Anſchauung der Gegenſtände. Wenn die Anſchauung ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müſste, ſo iſt gar nicht abzuſehen, wie man von dieſer Beſchaffenheit etwas *a priori* wiſſen könne, d. i. ehe uns die Gegenſtände dieſe ihre Beſchaffenheit durch die Sinne bekannt gemacht haben. Richtet ſich aber der Gegenſtand, als Object der Sinne, nach der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens, ſo können wir uns dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen. Sollen nun dieſe Anſchauungen Erkenntniſſe werden, ſo muſs ich mir Begriffe von dem Gegenſtande machen, den ich durch ſie anſchaue, richten ſich nun dieſe Begriffe nach dem Gegenſtande, ſo iſt wieder die Frage, wie ich etwas *a priori* von ihnen wiſſen kann. Richten ſich aber die Gegenſtände nach dieſen Begriffen, ſo ſehe ich ein, wie ich etwas von dieſen Erfahrungsgegenſtänden wiſſen kann, noch ehe ich die Erfahrungserkenntniſs derſelben, vermittelſt des Eindrucks auf die Sinne, erhalte; weil dann die Begriffe, welche aus

meinem eigenen Erkenntniss vermögen entspringen, die Gesetze sind, durch welche alle Erfahrungserkenntniss bestimmt wird, nach welchen sie sich nothwendig richten, und mit welchen sie übereinstimmen muss. So werden wir von den Gegenständen der Erfahrung nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie hinein legen, und diejenigen Gegenstände der Vernunft, welche diese nothwendig denken muss, die aber in keiner Erfahrung vorkommen können, werden dieser veränderten Methode sogar zum Probierstein dienen können (C. XV. ff.).

4. Dieser Versuch ist K. nach Wunsch gelungen, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Theile, da sie sich mit Begriffen *a priori* beschäftigt, nach denen sich die Gegenstände der Erfahrung richten müssen, den sichern Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniss *a priori* ganz wohl erklären, und die Gesetze, welche *a priori* der Natur zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen. Der erste Theil der (theoretischen) Metaphysik ist also eine Deduction unsers Vermögens, *a priori* zu erkennen; aber der zweite Theil, der sich mit dem Zweck der Metaphysik beschäftigt, lehrt, dass wir mit diesem unserm Vermögen, *a priori* zu erkennen, nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit, dass es Vernunfterkenntniss *a priori* gebe, und worauf sie allein angewendet werden könne, welches im ersten Theil der theoretischen Metaphysik gezeigt wird. Sie geht nehmlich nur auf Erscheinungen *), lässt aber dagegen die Sache an sich

*) Selbst unsere Erkenntniss ist nichts anders als Erscheinung des innern Sinnes, und wenn wir den Ursprung unsrer Erkenntniss

ſelbſt, zwar als für ſich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und alle Erſcheinungen hinaus zu gehen treibt, iſt das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten verlangt. Geſetzt nun, es finde ſich, daſs das Unbedingte ohne Widerſpruch gar nicht gedacht werden könne (ſ. Antinomie), wenn man annimmt, unſere Erfahrungserkenntniſs richte ſich nach den Gegenſtänden, als wären ſie die Dinge an ſich ſelbſt; geſetzt ferner, der Widerſpruch falle weg, wenn man annimmt, unſre Erfahrungserkenntniſs und folglich die Gegenſtände der Erfahrung richten ſich nach unſern Vorſtellungen, in ſo fern dieſe in unſerm Erkenntniſsvermögen gegründet ſind, ſo daſs alſo dieſe Gegenſtände Erſcheinungen ſind: ſo muſs unſer Verſuch, die Denkungsart umzukehren, geglückt ſeyn, und allein ächte Metaphyſik geben. Nun iſt es aber doch eine Hauptaufgabe der Metaphyſik, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinauszukommen, und die Fragen nach Gott, Freiheit und Seelenunſterblichkeit zu beantworten (U. 465.), ſ. *A priori* 22. f. Dieſem Wunſche genügt daher die Erkenntniſs *a priori*, zwar nicht in theoretiſcher Abſicht, um etwas von dieſen überſinnlichen Gegenſtänden zu erkennen, aber doch in praktiſcher Abſicht, ſie als nothwendig zum moraliſchen Handeln vorauszuſetzen (ſ. Glaubensſache). Und bei einem ſolchen Verfahren hat uns die bloſs auf Erkenntniſs *a priori* zum Erkennen ausgehende

---

unterſuchen, und dazu den Begriff der Cauſalität gebrauchen, ſo wenden wir ihn gar nicht wider die Grundſätze der kritiſchen Philoſophie an, wie Aeneſidemus oder Schulze meint, ſondern wir erklären den Urſprung der Erkenntniſs als eines Naturphänomens des innern Sinnes. Erkenntniſs, als Gegenſtand an ſich ſelbſt, iſt und bleibt uns ſtets verborgen.

Vernunft zur Erweiterung des Feldes unſerer Erkenntniſs immer doch wenigſtens Platz verſchafft, aber in ſo fern ſie auf Erkenntniſs *a priori* zum Handeln ausgeht, füllt ſie dieſen Platz auch aus (C. XVIII. ff.).

Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforſchungen nur drei Ideen (Vernunftbegriffe):

a. Gott (ſ. Gott, 45.);

b. Freiheit;

c. Unſterblichkeit.

Die Gegenſtände dieſer Begriffe ſind in keiner Erfahrung zu finden, folglich gehört die Erkenntniſs derſelben, wenn eine möglich iſt, nicht nur in die Metaphyſik; ſondern ſie ſind auch gerade die Gegenſtände, für die alle übrige Erkenntniſs *a priori* vornehmlich der Unterſuchung bedarf, indem theils die unrichtige Anwendung der übrigen Erkenntniſs *a priori* auf Erfahrung ſich durch die Erfahrung ſelbſt widerlegt, über dieſe Gegenſtände aber keine Erfahrung möglich iſt; theils dieſe Gegenſtände die wichtigſten Zwecke des Menſchen, ſein Schickſal, ſeine Moralität, ſeine Hoffnungen, und folglich den Endzweck ſeines Daſeyns, ſeine ganze Beſtimmung, betreffen. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäftigt, dient ihr bloſs zum Mittel, um zu jenen Ideen zu gelangen, und zu zeigen, daſs ſie keine bloſsen Hirngeſpinnſte ſind. Sie bedarf aber dieſer Begriffe nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, denn aus dem Begriff Gott läſst ſich in der Natur nichts erklären, die Freiheit des Willens findet ſich gar nicht in der Natur, und die Unſterblichkeit ſcheint ſogar der Natur zu widerſprechen; ſondern ſie bedarf dieſer Begriffe, um über

die Natur hinaus zu kommen. Der Begriff Freiheit führt aber mit dem Begriff Gott verbunden auf den Begriff der Unsterblichkeit. Ist nehmlich der Wille des Menschen frei, und sein Schicksal abhängig vom Urheber und Herrn der Welt, so liegt sein Ziel, das höchste Gut, über die Grenze dieses Lebens hinaus, und der Mensch (als Ding an sich) ist unsterblich. Handelt der Mensch also unter der Idee der Freiheit des Willens, d. i. moralisch, und betrachtet er, als abhängig von der Natur, diese als das Werk eines moralischen Wesens, so handelt er auch unter der Idee einer ewigen Fortdauer oder strebt aus Pflicht nach einem Ziel, das in keiner Zeit erreicht werden kann, s. Gut, höchstes. So hängen die höchsten Zwecke unsers Daseyns bloss vom praktischen Vernunftvermögen ab. S. Vernunftbegriff.

5. In jenem Versuch, das bisherige Verfahren in der Metaphysik umzuändern, besteht nun das Geschäft der Critik der speculativen Vernunft (s. Critik der reinen Vernunft). Diese handelt also von der Methode, reine Vernunfterkenntnisse herzuleiten und zu behandeln *), oder legt den Grund zur Metaphysik, und gehört in so fern zu derselben, aber sie ist noch nicht das System der Wissenschaft selbst. Sie beantwortet die Frage: wie ist Metaphysik überhaupt möglich? Die Metaphysik bedarf der Beantwortung dieser Frage, weil sie es unter andern mit gewissen Begriffen (Welt, Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Tugend u. s. w.) zu thun hat, die weder durch Anschauung noch durch Erfahrung be-

*) Sie ist eine Propädeutik oder Einleitung zur Metaphysik. Allein sie ist nicht eine Wissenschaft, die bloss den Unterschied einer sinnlichen und intellectuellen Erkenntniss vorträgt (S. III. §. 8.), sondern alles das, was oben gesagt wird.

ſtätigt werden können, und die doch die weſentlichen Zwecke dieſer ganzen Wiſſenſchaft ausmachen. Dieſe Frage betrifft alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik (P. 125. f.). Die Metaphyſik iſt nehmlich ſubjective (als Naturanlage) wirklich; es iſt alſo mit Recht die Frage: wie iſt dieſe Naturanlage, und wie iſt ſie objective (als Wiſſenſchaft oder Erkenntniſs) möglich? Die Critik der reinen Vernunft beantwortet dieſe Frage (ſ. Aufgabe) und verzeichnet den ganzen Umriſs des Syſtems aller Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen. Sie giebt nicht nur 1. die Grenzen der Metaphyſik, ſondern auch 2. den ganzen innern Gliederbau derſelben an. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daſs ſie ihr eigenes Vermögen ausmeſſen, ſich die mancherlei Arten ihrer Aufgaben vollſtändig vorzählen, und ſo den ganzen Vorriſs zu einem Syſtem der Metaphyſik vorzeichnen kann und ſoll. Denn was die Grenzen der Metaphyſik betrifft, ſo ergeben ſich dieſe daraus, daſs in der Erkenntniſs *a priori* den Objecten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt, aus dem Weſen des Denkungsvermögens hernimmt; woraus folgt, daſs es auch nichts weiter als ſeine eigenen Vorſtellungen in der Metaphyſik erkennen kann. Was aber den innern Gliederbau in der Metaphyſik betrifft, ſo iſt die Erkenntniſs *a priori* in Anſehung der Erkenntniſsprincipien eine ganz abgeſonderte, für ſich beſtehende, iſolirte*) Einheit, in welcher ein jedes

*) Bis auf K. hat die menſchliche Vernunft die Metaphyſik nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können (C. 870). Man muſs ſogar geſtehen, daſs die Unterſcheidung der zwei Elemente unſrer Erkenntniſs, deren die einen völlig a priori in unſrer Gewalt ſind, die andren nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt bei Denkern von Gewerbe nur ſehr undeutlich blieb; und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniſs, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte (C. 870. f.).

Glied, wie in einem organisirten Cörper, um aller andern, und wieder alle andere um eines jeden willen da sind. Dafür hat aber auch die Metaphysik das seltene Glück, dafs sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen, und also ihr Werk vollenden, und als einen nie zu vermehrenden, aber wohl in Ansehung der didaktischen Manier zu modificirenden Hauptstuhl für die Nachwelt niederlegen kann; denn sie ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze, durch reine Vernunft systematisch geordnet. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher auch, als Grundwissenschaft, verbunden (C. XXII. ff. 1. C. 14. U. VI. Pr. 4. N. XIII.). Wenn man, wie Baumgarten (Metaphysik, §. 1.), sagt: die Metaphysik ist die Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe (Principien) der menschlichen Erkenntnifs, so bemerkt man dadurch nicht eine ganz besondere Art von Wissenschaft, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte. Auch unter empirischen Principien sind einige allgemeine, und darum höher als andere; und wo ist nun in der Reihe einer solchen Unterordnung der Abschnitt, der die metaphysischen Principien von den übrigen trennt; wenn man nicht das, was völlig *a priori* ist, von dem unterscheidet, was nur *a posteriori* erkannt wird? Was würde man sagen, wenn Jemand die Zeitrechnung so abtheilte, in die ersten Jahrhunderte, und die darauf folgenden? Gehört, würde man fragen, das fünfte, das zehnte Jahrhundert auch zu den ersten? Eben so ist die Frage: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphysik? und wenn das ist, auch der Begriff des flüssigen Cörpers? Wenn das so fortgehet, so wird endlich alles in die Metaphysik gehören. Hieraus sieht man, dafs der blofse Grad der Unterordnung (das Besondere unter das Allgemeine) keine Grenzen einer Wissen-

schaft bestimmen könne, sondern in der Metaphysik bloss die gänzliche Ungleichartigkeit, und Verschiedenheit des Ursprungs (C. 871.).

6. Der erste Nutzen einer solchen, in einen beharrlichen Zustand gebrachten, Metaphysik ist negativ, dass sie uns nehmlich abhalte, uns mit der speculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen (S. II, 468. ff. 471. ff.). Der zweite Nutzen derselben ist positiv, dass man nehmlich durch sie inne wird, dass das Hinauswagen der speculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus Verengung unsers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg habe, und im Praktischen (der Moral) den reinen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen suche (indem man die Grundsätze der Moralität aus der Erfahrung ableitet, und sie dadurch zufällig und veränderlich macht; wodurch die ganze Moralität untergraben und in blosse Klugheit verwandelt wird). Dies alles wird nun durch den Criticismus in der Metaphysik geleistet; der Dogmatismus hingegen in derselben ist verwerflich (s. Dogmatismus). Noch haben wir keine, nach Maassgabe der Critik der reinen Vernunft abgefasste, systematische Metaphysik; denn so gern ich das, was Schmid geleistet (Grundriss der Metaphysik, von Carl Christian Erhard Schmid, Jena 1799. 8.) dafür anerkennen möchte, und so lobenswürdig dieser Versuch, als solcher, auch ist, so unvollständig ist er doch. Um dieses Urtheil mit Gründen zu belegen, so fehlt in dieser Metaphysik schon die ganze Lehre von Raum und Zeit, in so fern eine Vernunfterkenntniss derselben aus blossen Begriffen möglich ist, z. B. die Lehre von den Modis (innern ausserwesentlichen Merkmahlen) des Raums und der Zeit. Kant hat ein Beispiel gegeben von dem, was hierin zu leisten ist, in seiner Abhandlung von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Ge-

genden im Raume (Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg, 1800. 8.), f. Raum. So fehlt es in Schmids Metaphysik an einer Nachweisung der Vollständigkeit der von ihm angeführten Prädicabilien, und einer Ableitung derselben, auch sind sie daher weder in einer Tafel aufgestellt, noch wirklich vollständig angegeben. Die Metaphysik der Sitten ist aber am dürftigsten weggekommen, in welcher sehr viel Materien fehlen. Indessen ist dieser Versuch doch der Anfang zu einem System der Metaphysik, das immer noch Bedürfniss ist. Eine solche Metaphysik wird aber wichtig und schätzbar seyn:

a. in Ansehung der Cultur der Vernunft, durch den eingeschlagenen Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Critik;

b. in Ansehung einer bessern Zeitanwendung der wissbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus so frühe und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge bequem zu vernünfteln, davon sie nichts versteht, und nie etwas verstehen wird, und über dem Versuch, auf Erfindung in einem Felde auszugehen, zu dem uns der Zugang versagt ist, die Zeit zur Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen;

c. in Ansehung des grossen und nicht genug zu achtenden Vortheils, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen.

Der Nutzen der wissenschaftlichen Metaphysik, den Baumgarten angiebt (Metaphy-

ſik, §. 5.), daſs ſie nehmlich nützlich ſei um der Entwickelung der Begriffe, Beſtimmung und Deutlichkeit der Sätze, Fortſetzung und Gewiſsheit der Beweiſe u. ſ. w. willen, iſt bloſs logiſch, und gilt von der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung eines jeden Gegenſtandes.

Irgend eine Metaphyſik iſt immer in der Welt geweſen, denn die menſchliche Vernunft hat ſeitdem, daſs ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren können, und wird auch ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft (ſ. Dialektik, 6. ff.), darin anzutreffen ſeyn, weil ſie ihr natürlich iſt. Es iſt alſo die erſte und wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie, jener Dialektik einmal für allemal allen nachtheiligen Einfluſs zu benehmen (C. XXIV. ff.).

7. Wie wichtig iſt es nicht, daſs hierdurch endlich einmal alle die Streitigkeiten auf eine gründliche und unumſtöſsliche Art geendigt werden, in welche ſich bisher Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wohl Geiſtliche) ohne Critik der reinen Vernunft unausbleiblich verwickelten, und wodurch ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſcht wurden. Nur durch die Unterſuchungen der Critik der reinen Vernunft, und ein dadurch gegründetes, vollſtändiges und unumſtöſsliches Syſtem der Metaphyſik, kann dem Materialismus (ſ. Materialismus), Fatalismus (ſ. Fatalismus), Atheismus (ſ. Gott und Glaubensſache), freigeiſteriſchem Unglauben (ſ. Unglaube), der Schwärmerei (ſ. Schwärmerei), dem Aberglauben (ſ. Aberglaube), Idealismus (ſ. Idealismus) und Skepticismus (ſ. Skepticismus) die Wurzel abgeſchnitten werden (C. XXXIV.).

8. Die vollſtändige Eintheilung der ganzen

Metaphyſik, welche auch die reine Philoſophie genannt werden kann, findet man im Art. Encyclopädie, 10. ff. *). Daſs die Baumgartenſche (Metaphyſik, §. 2.) oder vielmehr Wolfiſche Eintheilung in Ontologie (Transſcendentalphiloſophie), Kosmologie, Pſychologie (nur die rationale gehört hierher, und die rationale Phyſik iſt ausgelaſſen, daher muſs es ſtatt Pſychologie nun rationale Phyſiologie heiſsen (C. 874.)) und natürliche Theologie, ſehr unvollſtändig ſei, und ſowohl die rationale Phyſik, als auch die Unterſuchung der Begriffe des Schönen und Erhabenen, die Teleologie und der eine ganze Zweig der Metaphyſik, nehmlich die Metaphyſik der Sitten fehle, kann man dort ſehen. Alle reine Erkenntniſs *a priori* aus bloſsen Begriffen macht eine beſondere Einheit aus, vermöge des beſondern Erkenntniſsvermögens, darin ſie allein ihren Sitz haben kann. Metaphyſik aber iſt diejenige Philoſophie, welche jene reine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen in ihrer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll (C. 873.). **) Das, was Wolf und Baumgarten als ſolche vortrugen, iſt bloſs der ſpeculative Theil derſelben, und wird von Kant Metaphyſik der Natur genannt. Sie erwegt alles, ſo fern es iſt, aus Begriffen *a priori*; dahingegen der ganz neue Theil, den Kant hinzugefügt hat, die Metaphyſik der Sitten genannt, alles erwegt, ſofern es ſeyn ſoll. Die erſtere hat die Natur, die andere die Freiheit

*) Hier findet man auch den Unterſchied zwiſchen Metaphyſik im engern und weitern Sinne des Worts.

**) Sie enthält nicht bloſs die erſten Principien vom Gebrauch des reinen Verſtandes, d. i. des Verſtandes (oder der Vernunft), in ſofern aus ihm Erkenntniſſe a priori entſpringen (S. III. §. 8.), ſondern alle Erkenntniſſe, die aus demſelben erzeugt werden.

der Willkühr zum Gegenſtande, und daher könnte die letztere auch die Metaphyſik der Freiheit der Willkühr genannt werden. Sie iſt der reine Theil der Ethik, und könnte eigentlich Moral, ſo wie der empiriſche Theil der Ethik praktiſche Anthropologie heiſsen (G. V. 3. M. II, 5. C. 873. M. I, 1017. K. VII. ff.) Die weitere Eintheilung beider Theile findet man im Art. Encyclopädie, 12. ff. Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft oder Metaphyſik ſchreibt die Eintheilung, welche Kant macht, ſelbſt vor; denn die Haupteintheilung in Metaphyſik der Natur und der Sitten gründet ſich auf den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Natur und Freiheit (ſ. Freiheit, 35. ff.), und die Eintheilung der Metaphyſik der Natur gründet ſich darauf, daſs man entweder die Begriffe und Grundſätze der reinen Vernunft, ohne beſtimmte Erfahrungsobjecte anzunehmen, betrachten kann, dies giebt die Transſcendentalphiloſophie (ehemals Ontologie*) genannt), oder daſs man die Natur, d. i. den Inbegriff aller, durch welche Art von Anſchauung es auch ſei**) gegebenen Gegenſtände betrachtet, dies giebt eine rationale Phyſiologie, welche entweder phyſiſch iſt, welches die phyſiſche rationale Phyſiologie giebt, die entweder die des äuſsern Sinnes, rationale Phyſik, oder des innern Sinnes, rationale Pſychologie, iſt; oder hyperphyſiſch, und entweder eine innere Verknüpfung

---

*) Schon das, was Pythagoras und Plato von einer Theorie über die Principien aller Dinge vortrugen, war eine Art von Ontologie. Ariſtoteles aber faſste den groſsen Gedanken von einer über alle andere herrſchenden Wiſſenſchaft deutlich, verfolgte ihn weiter, und ward ſo Schöpfer eines weſentlichen Theils der Metaphyſik (Tiedemann Geiſt der ſp. Ph. 2. Th. S. 220.). Den Namen Ontologie oder Ontoſophie hat Clauberg erfunden und zuerſt gebraucht.

**) Man kann nehmlich unter Natur den Inbegriff von allem verſtehen, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt; alſo die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen (S. III. 339.).

zu ihrem Gegenſtande hat, und dann rationale Kosmologie *) heiſst, oder eine äuſsere Verknüpfung, und dann rationale Theologie genannt wird. Dieſe Eintheilung iſt alſo architectoniſch (ſ. Architectonik, 3.), ihren weſentlichen Zwecken (die ganze Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen zu erſchöpfen) gemäſs, und nicht bloſs techniſch, d. i. nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt (ſ. Techniſch). Sie iſt aber eben darum auch unwandelbar und legislatoriſch (geſetzgebend) (C. 875. M. I, 1021.).

9. Es finden ſich aber bei dieſer Eintheilung doch einige Puncte, welche Bedenklichkeit erregen.

a. Wie kann ich Metaphyſik (Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen) von Gegenſtänden erwarten, ſo fern ſie unſern Sinnen (*a poſteriori*) gegeben ſind? Wie iſt es möglich, die Natur der Dinge nach Principien *a priori* zu erkennen, und ſo zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Antwort: Aus der Erfahrung **) (*a poſteriori*) nehmen wir bloſs das, was zu einem Object des (äuſsern oder innern) Sinnes überhaupt nöthig iſt. Zur rationalen Phyſik legen wir alſo bloſs den empiriſchen Begriff der Materie (undurchdringliche, lebloſe Ausdehnung); zur rationalen Pſychologie bloſs den empiriſchen Begriff eines denkenden

*) Die Lehren derſelben trägt Ariſtoteles in ſeinen Büchern über die Phyſik vor.

**) In der Metaphyſik dürfen gar keine empiriſchen Principien vorkommen, denn darum führt ſie eben den Namen Metaphyſik, d. i. einer Wiſſenſchaft, die über die Erfahrung hinausliegt, oder wenigſtens nicht zur Phyſik, der Erfahrungsnaturlehre gehört. Man kann aber wohl fragen, was kann man von einem beſtimmten Gegenſtande *a priori* wiſſen, und dann muſs wenigſtens der Begriff von dieſem Gegenſtande aus der Erfahrung genommen, und der Unterſuchung zum Grunde gelegt werden (8. III. §. 8. N. IX. f.). S. Erfahrungsurtheil, 17, e.

Weſens (das Vorſtellen mit Bewuſstſeyn) zum Grunde. Uebrigens aber muſs man ſich in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände aller empiriſchen (über den Begriff von ihnen noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzenden) Principien gänzlich enthalten (C. 875. f. M. I, 1022.).

b. Wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie (Erfahrungspſychologie), welche von jeher *) ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat? Man hat ja doch von dieſer in den letztern Zeiten ſo groſse Dinge zur Aufklärung der Metaphyſik erwartet (daher ſo viele Geſchichten des Menſchen!), nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches *a priori* auszurichten. Antwort: Sie kommt dahin, wo die eigentliche empiriſche Naturlehre hingeſtellt werden muſs. Alle empiriſche Naturlehre, und ſo auch die empiriſche Naturlehre des denkenden Weſens, gehört zur angewandten Philoſophie (und folglich nicht zur reinen Philoſophie oder Metaphyſik), zu welcher die reine Philoſophie (Metaphyſik) die Principien *a priori* enthält, die alſo mit dem Empiriſchen in der angewandten Philoſophie verbunden werden. Aber darum muſs man doch nicht das Empiriſche mit dem Rationalen vermiſchen, und dieſe Miſchung zu Metaphyſik rechnen. Alſo muſs die empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn. Sie iſt, wie man ſieht, ſchon durch die Idee der Metaphyſik (einer Erkenntniſs der Gegenſtände *a priori* aus Begriffen) davon ausgeſchloſſen. Gleichwohl wird man ihr nach dem bisherigen Schulgebrauch doch noch immer (ob zwar nur als Epiſode) ein

*) Ariſtoteles hat ſie in ſeinen Büchern über die Seele beſonders vorgetragen und will ſie ſchon, mit Recht, als einen Theil der Naturlehre angeſehen haben.

Plätzchen in der Metaphysik verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, dass sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als dass man sie ganz ausstossen sollte. Man kann sie auch nicht etwa wo anders anheften; denn es giebt keine Wissenschaft, mit der sie näher verwandt wäre, als mit der Metaphysik. Sie ist also bloss ein in der Metaphysik aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt in derselben vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre der Cörper) seine eigene Behausung wird beziehen können (C. 876. M. I, 1023.).

10. Das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik, welche viele Jahrhunderte hindurch als die Königin aller Wissenschaften betrachtet, und auch so genannt wurde. Und wahrlich, wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie auch, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, diesen Ehrennamen. Im vergangenen Jahrhundert war sie aber, ehe Kant das Interesse für sie wieder rege machte, in allgemeine Verachtung gefallen, weil man sich in seinen grossen Erwartungen von ihr am Ende betrogen fand. Wenn nun gleich die Metaphysik der Natur, und namentlich eine rationale Theologie, nicht die Grundveste der Religion seyn kann, da es keine Beweise für das Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft giebt, so muss sie doch jederzeit als die Schutzwehr der Religion stehen bleiben, indem sie zeigt, dass es auch keine Beweise für das Nichtseyn Gottes (den Atheismus) giebt, und die Metaphysik der Sitten sogar einen unumstösslichen Glauben an Gott gründet. Die Metaphysik ist ferner darum unentbehrlich, weil die menschliche Vernunft schon durch die Richtung ihrer Natur (durch die Sinnlichkeit) dia-

lektiſch iſt, und folglich durch die Metaphyſik gezügelt werden muſs. Nur durch ein wiſſenſchaftliches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniſs können die Verwüſtungen abgehalten werden, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar in Moral ſowohl als Religion anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſeyn, daſs man jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweieten Geliebten zurückkehren werde, wenn man ſie auch eine Zeitlang verachtet und verlacht. Denn die Vernunft muſs, weil es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos, entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtörung ſchon vorhandener guter Einſichten arbeiten (B. 877. f. M. I, 1024.).

11. Metaphyſik macht alſo eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie *) nennen können. Dieſe bezieht alles auf Weisheit (die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke), aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der keine Verirrungen geſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft u. ſ. w. haben einen hohen Werth als Mittel zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit. Aber ſie können dieſen Werth doch nur dann haben, wenn die Vernunft theils ihnen dieſe Zwecke der Menſchheit (Tugend und Glückſeligkeit) aufſtellt, theils gewiſſe Vorſtellungen aus ihrem Schooſse hergiebt, die in jenen andern Wiſſenſchaften gebraucht, und auf die Gegenſtände derſelben angewandt werden; dieſes iſt aber nur durch Vernunfterkenntniſs aus

*) Reinhold hat dies (Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie von Fülleborn I. B. I. und II. St. S. 26) verkannt, wenn er ſagt, man habe die Metaphyſik auf den Thron der eigentlichen Philoſophie geſetzt. Denn das, was in der Naturwiſſenſchaft und Moral Philoſophie genannt zu werden verdient, iſt auch Metaphyſik, wozu die Naturgeſchichte und Naturbeſchreibung überhaupt und inſonderheit die des Menſchen (Anthropologie) nur Data, als Facta, liefert.

blofsen Begriffen möglich, die, man mag ſie benennen, wie man will, eigentlich nichts, als Metaphyſik iſt (C. 878. M. I, 1025.). S. Vernunft, reine.

12. Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft (ſ. Glückſeligkeit, 13.). Sie iſt daher unentbehrlich, wenn man gleich ihren Einfluſs, als Wiſſenſchaft, auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bei Seite ſetzt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Als bloſse Speculation dient ſie freilich mehr dazu, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniſs zu erweitern. Allein das thut ihrem Werth keinen Abbruch, ſondern giebt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert. Denn ſie hält die muthige und fruchtbare Bearbeitung dieſes gemeinen Weſens ab, ſich nicht von ihrem Hauptzwecke, der Glückſeligkeit aller Zweige derſelben, zu entfernen (C. 878. f. M. I, 1026.).

13. Es iſt merkwürdig genug, daſs die Theologie die Metaphyſik erzeugt hat*). Denn die Menſchen fingen im Kindesalter daran an, zuerſt die Erkenntniſs Gottes, und die Hoffnung oder wohl gar die Beſchaffenheit einer andern Welt zu ſtudiren. Die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, hatten

*) Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 2) ſagt ſehr richtig: Da der Verſtand jedes Philoſophen ausgeht von der Volksreligion und den Volksbegriffen, ſo läſst ſich ohne Beſahrung zu groſsen Irrthums annehmen, daſs Thales und Pythagoras Homeriſche und Heſiodiſche Begriffe zum Grunde legten, und ſo ſind wir berechtigt, die Aufklärung der Griechen, zu den Zeiten der erſten Philoſophen, durch Homer und Heſiodus zu meſſen.

grobe Religionsbegriffe eingeführt. Allein dies hinderte doch nicht den aufgeklärtern Theil der Menſchen, ſich freien Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen. Man ſahe leicht ein, daſs es keine gründliche und zuverläſsigere Art, dem unſichtbaren Weltregierer zu gefallen, geben könne, als den guten Lebenswandel. Man ſchloſs daraus, daſs dieſer nöthig ſei, um wenigſtens in einer andern Welt glücklich zu ſeyn. Daher waren Theologie und Moral die zwei Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die bloſs ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäft zog, welches in der Folge unter dem Namen der **Metaphyſik** ſo berühmt geworden iſt (C. 880. f. M. I, 1028.).

14. Es ſollen hier jetzt nicht die Zeiten unterſchieden werden, auf welche dieſe oder jene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Ideen dargeſtellt werden, welche die hauptſächlichſten Revolutionen in der Metaphyſik verurſachten. Und da giebt es eine dreifache Abſicht, in welcher die namhafteſten Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden: in Abſicht

a. des **Gegenſtandes**,

b. des **Urſprungs**,

c. der **Methode**,

der reinen Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen (C. 881. M. I. 1029,).

15. a. **In Anſehung des Gegenſtandes** aller unſerer Vernunftkenntniſſe waren einige Philoſophen bloſs **Senſualphiloſophen**. Dieſe

behaupteten: in den Gegenständen der Sinne sei allein Wirklichkeit, alles Uebrige sei Einbildung. Sie stritten darum den Verstandesbegriffen nicht alle Realität ab, sie war aber bei ihnen nur logisch; sie räumten nehmlich intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloss sensibele Gegenstände an. Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit genannt werden (s. Epikur). Aber diese Philosophie ist die älteste, und daher waren gewissermassen schon vor ihm Homer, Hesiodus, Thales, Anaximander, Anaximenes, Diogenes, Hippasus, Empedokles, Aristoteles Leucipp und Demokrit Sensualphilosophen. Nach ihm waren die vornehmsten: Aristoxenus Dicäarch, Strato, die Stoiker, Hobbes und Gassendi.

Andere waren bloss Intellectualphilosophen, und behaupteten: in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Sie gaben dabei den Verstandesbegriffen eine mystische Realität; sie verlangten nehmlich, dass die wahren Gegenstände bloss intelligibel wären, und behaupteten eine Anschauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verstand. Plato kann der vornehmste Philosoph des Intellectuellen genannt werden (s. Plato). Doch waren schon vor ihm Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Meliss, Pythagoras, Parmenides und Aristipp dieser Meinung zugethan. Nach ihm waren die Stoiker, Scotus Erigene, Leibnitz, Berkeley und Malebranche die vorzüglichsten. Man siehet hieraus, dass dieser Unterschied der Schulen, so subtil er auch ist, schon in den frühesten Zeiten angefangen, und sich immer erhalten hat (C. 881. M. I, 1030.).

16. b. In Anſehung des Urſprungs unſrer Vernunfterkenntniſſe waren einige bloſs Empiriſten. Dieſe leiteten alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ab, und ſagten: alles Erkenntniſs komme aus den Sinnen. Ariſtoteles kann als das Haupt derſelben angeſehen werden (ſ. Ariſtoteles). Epikur und die Stoa hingen dieſer Ableitung unſrer Begriffe ganz an. In neuern Zeiten folgte Locke dem Ariſtoteles, und lieferte eine gewiſſe Phyſiologie des menſchlichen Verſtandes. Er leitete die Geburt jener Königin, Metaphyſik genannt, von dem Pöbel der gemeinen Erfahrung ab, wodurch ihre Anmaſsung mit Recht verdächtig werden muſste. Allein dieſe Genealogie iſt ihr in der That fälſchlich angedichtet, ſie behauptete daher auch ihre Anſprüche noch immer, und ſo muſste ſie wieder in den alten wurmſtichigen Dogmatismus und damit in die Geringſchätzung verfallen, aus der man ſie hatte ziehen wollen (C. 1. A. 3. f.). Nach Locke haben faſt alle Philoſophen Englands und Frankreichs, namentlich der tiefſinnige Hume, die oberflächlichen La Mettrie und d'Argens und der achtungswürdige Helvetius daſſelbe behauptet.

Andere waren bloſs Noologiſten und behaupteten: die Vernunfterkenntniſſe hätten, unabhängig von der Erfahrung, ihre Quelle in der Vernunft. Plato kann als das Haupt der Noologiſten angeſehen werden (ſ. Plato). Vor ihm waren indeſſen ſchon Pythagoras und Parmenides gewiſſermaſsen Anhänger dieſer Meinung. In neuern Zeiten folgte Leibnitz dem Plato, obzwar in einer genugſamen Entfernung von deſſen myſtiſchem Syſtem vom Ausfluſſe der Ideen aus Gott.

Ariſtoteles und vornehmlich Locke verfuhren ſehr inconſequent, denn, nachdem der

letztere, nach feinem empirifchen Syftem, alle Begriffe und Grundfätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, wollte er doch das Dafeyn Gottes und die Unfterblichkeit der Seele (die doch keine Erfahrungsgegenftände find) evident beweifen (C. 882. f. M. I, 1031.).

17. b. In Anfehung der Methode waren einige blofs Naturaliften. Die Methode in der Behandlung der Vernunfterkenntniffe ift das Verfahren mit denfelben nach gewiffen Grundfätzen. Der Materialift der reinen Vernunft nimmt es fich zum Grundfatze: dafs fich durch gemeine Vernunft ohne Wiffenfchaft (welche er die gefunde Vernunft nennt) die erhabenften Fragen der Metaphyfik beantworten laffen. Diefe Behauptung ift von eben der Art als die: dafs man die Grofse und Weite des Mondes am ficherften nach dem Augenmafse beftimmen könne, welche Mercier in unfern Tagen erneuert hat. Es ift blofse Mifologie (Hafs der Vernunft), auf Grundfätze gebracht. Das ungereimtefte ift, dafs diefe Philofophen die Vernachläffigung aller Methode (künftlichen Mittel) als eine eigene Methode anrühmen. Reid, Humes Gegner, ift vornehmlich einer von diefen Vertheidigern, wie er meint, des gemeinen Menfchenverftandes. Er befchuldigte die Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley und Hume, dafs fie diefem gemeinen Menfchenverftande den Krieg angekündigt hätten. Beattie ging von denfelben Grundfätzen aus, und betrachtet den gemeinen Menfchenverftand wie eine Art von Inftinct, und macht ihn auch zur Regel der moralifchen Verbindlichkeit. Oswald gebrauchte diefe Principien zur Vertheidigung der chriftlichen Religion, und fetzte den gemeinen Menfchenverftand befonders als Princip, den Principien der Schulen entgegen. Diefe naturaliftifche

Philosophie herrscht jetzt in England, und lebt in Deutschland im Eklekticismns oder der Popularphilosophie (Stäudlin Gesch. d. Skept. S. 223. ff.). Was übrigens diejenigen Naturalisten betrifft, die es aus Mangel mehrerer Einsicht sind, so kann man ihnen mit Grunde nichts zur Last legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniss enthalten solle, die Wahrheit aus Demokrits tiefen Brunnen herauszuholen.

Ich bin auf dieser Erden
Für mich schon klug genug. Ich mag kein Solon werden,
Auch kein Arcesilas, der Gram und Sorgen hegt.

(Persius, 3. Satire) ist ihr Wahlspruch. Bei diesem leben sie vergnügt und beifallswürdig, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren (C. 883. f. M. I.).

Andere sind Scientifiker. Diese verfahren wieder entweder dogmatisch, skeptisch oder kritisch. Der Dogmatiker verfährt despotisch, s. Dogmatismus der Metaphysik und Dogmatisch, 2. Der Skeptiker hat den Grundsatz einer kunstmässigen und wissenschaftlichen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniss untergräbt, um überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen (C. 451.), s. Skepticismus der Metaphysik. Der Kritiker verfährt so wie im Art. Kriticismus der Metaphysik gezeigt worden ist. Der merkwürdigste Dogmatiker ist der berühmte Wolf (s. Wolf), der merkwürdigste Skeptiker, David Hume (s. Hume), der Urheber des Kriticismus, Kant. Den dogmatischen Weg haben nach Wolf, Baum-

garten und Eberhard, und den skeptischen, in Deutschland, Platner und Schulze (der Verf. des Aenesidemus und der Kritik der theoretischen Philosophie, 2. Bände, Hamburg, 1801. 8.) eingeschlagen. Den Kriticismus haben Schultz, Reinhold, Jacobi, C. Chr. E. Schmid, Kiesewetter, Tieftrunk, Beck, Bendavid, Buhle, Bouterweck, Reuss und Snell, und in einzelnen merkwürdigen Abhandlungen sehr früh Markus Herz (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, Königsberg 1771. 8.) und vor einigen Jahren Greiling (Populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie, Züllichau 1797. 8.) vertheidigt, erläutert und befördert. Die kritische Philosophie hat sogar zu neuen Schulen Veranlassung gegeben, denn aus ihr sind Reinhold, Fichte, Abicht, Bouterweck, Bardili, als so viele Stifter neuerer Systeme zwar hervorgegangen, die aber der Kriticismus durchaus nicht als seine Zweige anerkennen kann, sondern als solche betrachten muss, welche sein Princip, die Gründung der Wahrheit auf eine ächte Prüfung des Erkenntnissvermögens, verlassen haben, und zum Dogmatismus übergetreten sind. Die Stifter und Anhänger dieser Schulen haben zwar die Vertheidiger des Kriticismus oft genug mit dem Namen der strengen Kantianer, das soll heissen, solcher, die auf die Worte ihres Meisters geschworen haben, bezeichnet und verlacht; allein sie haben nicht bedacht, dass der ächte Kriticismus ein durchgängig fest zusammenhängendes und organisches Ganze liefert, das in der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens selbst gegründete und unveränderliche System aller reinen philosophischen Erkenntniss, und dass daher der Stifter des Kriticismus, der ein Mensch ist, zwar in dem Vortrage, und in der dogmatischen Ausführung des Systems, gefehlt, aber in dem ganz geschlossenen Grundriss desselben, der in der Critik der reinen

Vernunft verzeichnet iſt, weder einen bedeutenden Fehler gemacht, noch eine Lücke gelaſſen haben kann, weil ſich beides in dem gegliederten Ganzen bald entdeckt haben würde. So iſt es auch zu verſtehen, wenn Kant behauptet, daſs es weiter keiner neuen Propädeutik noch Vollendung ſeines Syſtems bedürfe (ſie heiſse nun Theorie des Vorſtellungsvermögens oder Wiſſenſchaftslehre). Damit hat er aber nicht ſagen wollen, daſs nun gar nichts mehr in der Philoſophie zu thun ſei, ſondern er hat ſelbſt die Denker aufgefordert, das Ihrige dazu beizutragen, den kritiſchen Fuſsſteig zur Heeresſtraſse zu machen, und die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wiſsbegierde jederzeit beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen. Dieſes kann aber nur auf zweierlei Art geſchehen, entweder dadurch, daſs die Unterſuchungen und Behauptungen des Kriticismus, mit ihren Gründen, ins Licht geſetzt werden, oder dadurch, daſs man unermüdet daran arbeite, das Gebäude aufzuführen und immer vollendeter darzuſtellen, zu welchem Kant einen ſo genauen Grundriſs und Aufriſs geliefert hat, daſs es ſchwer halten möchte, ihm irgendwo Fehler nachzuweiſen. In Anſehung der erſtern Art iſt manches geleiſtet worden; in Anſehung der letztern noch wenig, und hiervon ſagt Kant, zum Beweiſe, daſs er nicht glaubt, auch in der Ausführung ſeines Syſtems alles vollendet zu haben: hier erwarte ich den Beiſtand eines Mithelfers, denn ſo vollſtändig auch alle Principien zu dem Syſtem in der Kritik vorgetragen worden, ſo gehört zur Ausführlichkeit des Syſtems ſelbſt doch noch, daſs es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man *a priori* nicht in Ueberſchlag bringen kann, ſondern die nach und nach aufgeſucht werden müſſen; imgleichen da dort die ganze Syntheſis der Begriffe erſchöpft wurde, ſo wird überdem hier erfordert, daſs eben daſſelbe auch in Anſehung der Analyſis geſchehe (C. 1.

A. Vorr. 15. *). Da in dem abgelaufenen Jahrhundert Kants patriotische Wünsche für jene Befriedigung nicht erfüllt worden sind, so möge sich doch das neue Jahrhundert hierin auszeichnen! Möge aber doch auch das Interesse für Erkenntniss und Wahrheit sich in dem gegenwärtigen Jahrhundert nicht ferner mit Rechthaberei und der ungerechten Begierde, im Reiche des Wissens zu herrschen, verbinden, und die Achtung, die allen Denkern gebührt, selbst dann, wenn sie irren, nicht ferner mit Füssen getreten werden (C. 884. M. I, 1033.).

18. **Metaphysik als Naturanlage, natürliche Metaphysik** (*Metaphysica naturalis*), s. **Aufgabe**, 11. und **Metaphysik**, 1. und 5.

19. **Metaphysik der Natur, der speculativen Vernunft, Metaphysik im engsten Verstande, reine Philosophie der Natur** (*philosophia rationalis theoretica*), s. **Encyclopädie**, 11. ff. und **Metaphysik**, 8.

20. **Metaphysik der Sitten, der praktischen Vernunft, Moral, reine Moral, reine Philosophie der Sitten**, (*philosophia rationalis practica*, *metaphysica morum*), s. **Encyclopädie**, 11. und 15. ff. auch **Metaphysik**, 8. und **Moral**.

Kant. Critik der rein Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XIV. ff. — Einleit. III. S. 7. ff. — Methodenl. III. Hauptst. S. 869. ff, 1 Aufl. Vorr. S. 2. ff.

Dess. Proleg. Einl. S. 4. — §. 1. S. 23. f. §. 4. S. 6. f. — §. 40. S. 125. f.

Dess. Grundl. Vorr. S. 1. ff. 1. Abs. S. 33.

Dess. Crit. der Urtheilskr. V. S. VI. §. 91. S. 463.

Dess. met. Anf. d. Naturl. V. S. IX. — S. XIII.

Deff. met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII. ff.

Deff. met. Anf. d. Tugendl. Vorr. S. III.

Ej. de mundo fenfib. §. 8.

Deff. Ueb. den Gebrauch tel. Principien der Philof.

Methode,

f. Lehrart und Metaphyfik, 17. Hier foll nur

I. die Methode im Praktifchen, und

II. die verfchiedenen Arten der Methode

vorgetragen und erläutert werden.

I.

Methode im Praktifchen.

Was unter diefer Methode zu verftehen fei, findet man im Art. Lehrart, 5. Sie ift die Art, wie man die objectiv-praktifche Vernunft auch fubjectiv-praktifch machen könne (269). Es ift nehmlich klar, dafs die unmittelbare Vorftellung des Gefetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deffelben als Pflicht als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen dargeftellt werden müffen. Die Vernunft heifst aber objectiv-praktifch, in fo fern fie diefes thut, oder das Vermögen folcher Gefetze ift, die wir um ihrer felbft willen, d. i. als Pflicht befolgen follen (f. Legalität). Aber es ift nicht fo klar, wie auch fubjectiv (für die Willkühr des handelnden Subjects felbft) jene Darftellung der reinen Tugend mehr Macht über das menfchli-

che Gemüth haben, und eine weit ſtärkere Triebfeder abgeben könne, als Bewegungsgründe, die von der Glückſeligkeit hergenommen ſind. Wenn aber jene Darſtellung der reinen Tugend, die aus der objectiv-praktiſchen Vernunft entſpringt, dieſe Macht über das Gemüth erlangt, ſo wird die Vernunft ſubjectiv-praktiſch, und handelt auch in dem Subject nach dem, was ſie als allgemeines Geſetz erkennt, und bloſs darum, weil es allgemeines Geſetz iſt (d. h. das Geſetz iſt die Triebfeder ſeiner Handlungen). Die Methode im Praktiſchen iſt nun die Art, dieſes zu bewirken (M. II, 369. P. 269. f.).

2. Es iſt ſehr richtig, daſs, wenn man auf die Moralität Anderer wirken will, man darauf ſehen muſs, was man für Menſchen vor ſich habe. Hat man ein noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth vor ſich, das man erſt ins Gleis des Moraliſch-Guten bringen will, ſo bedarf es allerdings erſt einiger vorbereitenden Anleitungen, ſo kann man es allerdings erſt durch den Vortheil locken, den die Geſetzmäſsigkeit unſerer Handlungen nach ſich zieht. Es iſt dann auch ſehr nützlich und erlaubt, ein ſolches Gemüth durch den Schaden abzuſchrecken, den die Geſetzwidrigkeit einer Handlung für ihn haben kann oder haben werde. Allein das heiſst Jemanden maſchinenmäſsig behandeln, denn ſobald er den gröſsern Nutzen oder Schaden einer Handlung einſieht, und bloſs darum handelt, muſs er ſie thun oder laſſen. Daher muſs der reine moraliſche Beweggrund durchaus ſogleich an die Seele gebracht werden, ſobald jene Anleitungen nur einige Wirkungen gethan haben. Daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, findet man im Art. Triebfeder bewieſen. Hier ſoll nur die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen kurz gezeigt

und erläutert werden. Diese Methode ist die einzige ächte, ihr Erfolg kann aber nicht aus der Erfahrung aufgezeigt werden, da man noch keine Beispiele davon aufzuweisen hat, dass sie vollkommen und allein gebraucht worden sei (P. 271. f. M. II, 370.).

3. Im Art. Gang, 2. ist die Uebung angegeben und erläutert worden, welche das erste Stück dieser Methode ist; allein diese Uebung macht nur, dass man die Tugend zwar bewundert, aber darum doch noch nicht sucht. Es giebt daher noch eine zweite Uebung, welche auf jene erste folgen muss, und diese soll hier erklärt werden. Diese Uebung besteht darin, dass man den Lehrling in der Moralität lässt wirkliche Handlungen thun, oder sich doch in die Stelle des Handelnden setzen, und dadurch die moralische Gesinnung in lebendigen Beispielen darstellen, um daran die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen. Vorerst zeigt man nur an diesen Handlungen

a. die Reinigkeit des Willens als negative Vollkommenheit desselben, dass nehmlich in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf den Willen einfliessen. Hierdurch wird der Lehrling auf das Bewusstseyn seiner innern Freiheit, d. i. seiner Unabhängigkeit von der Neigung aufmerksam erhalten. Diese Entsagung der Befriedigung einer Neigung wird anfänglich eine Empfindung von Schmerz erregen, aber sie entzieht doch auch den Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse. Und hierdurch kündigt sie ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit an, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, wodurch das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus andern Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird von einer

Laſt, die es jederzeit insgeheim drückt, befreiet und erleichtert, wenn an reinen moraliſchen Entſchlieſsungen, in Beiſpielen an ſeinen eigenen Handlungen, dem Menſchen ein inneres ihm ſelbſt ſonſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird (ſ. Freiheit, 29). Geſetzt, z. B., der Menſch befinde ſich in dem Fall, daſs er nur allein weiſs, das Unrecht ſei auf ſeiner Seite; geſetzt, das freie Geſtändniſs ſeines Unrechts, und die Anerbietung, daſſelbe wieder gut zu machen, finde bei ihm groſsen Widerſpruch an der Eitelkeit und dem Eigennutze; geſetzt, es ſei ihm höchſt zuwider, es dem zu geſtehen und zu erſetzen, deſſen Recht von ihm geſchmälert worden iſt, weil er einen übrigens nicht unrechtmäſsigen Widerwillen gegen ihn hat, und er kann ſich dennoch über alle dieſe Bedenklichkeiten wegſetzen, ſo iſt hierin doch ein Bewuſstſeyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und Glücksumſtänden, und die Möglichkeit, ſich ſelbſt genug zu ſeyn (der innern Freiheit) enthalten. Und nun findet ſich auch

b. die Reinigkeit des Willens als eine poſitive Vollkommenheit deſſelben, daſs nehmlich das Geſetz der Pflicht, durch die Befolgung deſſelben, mehr Achtung bei uns gewinnt, und durch die Achtung, die wir durch das Bewuſstſeyn unſrer Freiheit für uns ſelbſt bekommen, auch leichtern Eingang bei uns findet. Auf dieſe Achtung für uns ſelbſt und das Geſetz, deſſen Befolgung uns zum Bewuſstſeyn unſrer Freiheit verhilft, kann nun, wenn ſie wohl gegründet iſt, und der Menſch nichts ſtärker ſcheuet, als ſich in der innern Selbſtprüfung in ſeinen eigenen Augen geringſchätzig und verwerflich zu finden, jede ſittlich gute Geſinnung gepfropft werden. Denn die Achtung für uns ſelbſt iſt der beſte, ja der einzige Wächter, der das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abhalten, und

uns gut erhalten und folglich auch der Fortschritte im Guten fähig machen kann (P. 285. ff. M. II, 379.). Der Gang der praktischen Methode ist also:

I. muss die Tugend gelehrt werden, denn sie ist nicht angebohren;

II. muss an Beispielen die Legalität und Moralität der Handlungen gezeigt und unterschieden werden;

III. muss sie geübt werden in eigenen, oder Vergleichung seiner Gesinnungen mit Anderer Handlungen, und dabei auf die Beschaffenheit des Willens aufmerksam gemacht werden (F. 164.).

II.

Verschiedene Arten der Methode.

4. Akroamatische; dogmatische Methode (*methodus acroamatica*, *dogmatica*) ist die Methode, so fern Jemand allein lehrt (L. 231.). Sie bestehet also darin, dass Einer lehrt, und alle Andere, welchen der Vortrag geschieht, blosse Zuhörer sind (T. 164.). Das Wort Akroamatisch (ἀκροαματικος) ist eigentlich griechisch, und kommt von einem Zeitwort (ἀκροαομαι) her, welches hören, zuhören, lernen, Schüler seyn, bedeutet; und war das Beiwort zu solchen Lehren, die Schüler bei den Philosophen nur hörten. Der Vortrag auf Universitäten und auf den Kanzeln ist z. B. nach akroamatischer Methode.

5. Analytische, regressive Methode (*methodus analytica*, *regressiva*) ist die Methode,

so fern man von dem Bedingten und Begründeten anfängt und zu den Principien (den obersten Bedingungen und Gründen) fortgeht (*a principiatis ad principia*) (L. 230.). Sie heisst auch sonst die Methode des Erfindens und ist die dienlichste, wenn man den Zweck der Popularität hat. Das Wort Analytisch, (ἀναλυτικος) ist griechisch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀναλυω) her, welches eine Frage auflösen, d. i. erklären, zerlegen und so durch die einzelnen Theile das Ganze deutlich machen, bedeutet, und heisst auflösend, oder auch der etwas auflöset; daher die analytische Methode auch die auflösende Methode genannt werden kann. Kants Prolegomena und Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sind nach analytischer Methode geschrieben. Diese Methode ist gewöhnlich die leichtere, wenn gleich zuweilen die weitläuftigere.

6. Aphoristische Methode (*methodus aphoristica*) ist die Methode, so fern man in seinem Vortrage fragmentarisch, an sich aber methodisch ist (L. 230.) Sie besteht darin, dass man zwar nach einer Methode gedacht, auch den Vortrag nach derselben eingerichtet hat, aber doch so, dass man es dem Vortrage nicht ansieht. Das Wort aphoristisch (ἀφοριστικος) ist griechisch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀφοριζω) her, welches begrenzen, absondern, bedeutet, und heisst, der begrenzen kann, daher ein Aphorismus (ἀφορισμος) ein kurzer Satz heisst, in welchem man die Hauptbegriffe von einer Sache zu fassen und vorzutragen sucht. Die aphoristische Methode kleidet nehmlich den Vortrag in solche Aphorismen oder kurze Sätze ein. Platners philosophische Aphorismen. Neue Aufl. Leipzig 1784. 8. sind nach aphoristischer Methode geschrieben.

7. Critische Methode (*methodus critica*), f. Metaphysik, 17.

8. Dialogische, sokratische Methode (*methodus dialogica*, *socratica*) ist die erotematische Methode, so fern die Fragen an den Verstand gerichtet werden (L. 231.) Sie besteht darin, dafs der Lehrer durch Fragen die Erkenntnifs, von der man voraussetzt, dafs sie schon in seiner Vernunft natürlicherweise (als Anlage) enthalten sei, und sie nur daraus entwickelt zu werden brauche (T. 57.), zum Bewufstseyn des Lehrlings bringt; obwohl derselbe diese Erkenntnifs vorher weder gelernt, noch auch nur gedacht hat. Dieser sokratische Dialog ist die einzige Art, wie man erotematisch (durch Fragen und Antworten lehren kann). Bei diesem Dialog scheint es nehmlich, als sei auch der Schüler selbst Lehrer. Der Sokratische Dialog lehret nehmlich durch Fragen, indem er den Lehrling seine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt, und ihm die Aufmerksamkeit darauf schärft, so dafs der Lehrling durch die Anleitung des Lehrers eigentlich alles aus seinem eigenen Verstande heraushohlt. Die dialogische Methode gilt daher für rationale Erkenntnisse. Wenn nehmlich Jemand dem Verstande (oder der Vernunft, beides ist hier identisch, im weitesten Sinne des Worts) etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch (διαλογικος) d. i. gesprächsweise, oder dadurch geschehen, dafs Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, dafs er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle blofs entwickelt, er ist die Hebamme seiner Gedanken. So nannte sich auch Sokrates, der diese Methode vorzüglich gebraucht hat, und von dem sie daher auch den Namen führt. Die Dialogen des Plato

ſind nach dieſer Methode geſchrieben. Der Lehrling veranlaſst aber durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel), daſs der Lehrer nach dem *docendo diſcimus* (durch Lehren lernt man) ſelbſt lernt, wie er gut fragen müſſe. S. Meinen (T. 164. f.). Die Tugendlehre, wenn ſie Anfängern vorgetragen werden ſoll, läſst ſich nicht nach ſokratiſch-dialogiſcher Methode lehren. Denn nach dieſer Methode müſste der Schüler auch fragen, allein der Schüler weiſs nicht, weder was er fragen, noch wie er fragen ſolle. Der Lehrer iſt alſo der allein Fragende, folglich muſs die akroamatiſche Methode mit der dialogiſchen und katechetiſchen verbunden werden (T. 166.).

9. Dogmatiſche Methode (*methodus dogmatica*), ſ. Dogma und Dogmatiſch, 3., Diſciplin, 6., auch Dogmatismus und Metaphyſik, 17. Dieſe Methode im Gange des Nachdenkens iſt ſehr wohl zu unterſcheiden von der dogmatiſchen Methode im Vortrage, da der Lehrer allein ſpricht (T. 166.), ſ. Methode, akroamatiſche, und Diſciplin, 4. ff.

10. Erotematiſche Methode (*methodus erotematica*) iſt die Methode, ſo fern der Lehrer nicht bloſs ſelbſt lehrt, ſondern auch fragt (L. 231.). Sie beſteht darin, daſs der Lehrer die Erkenntniſs oder das, was er lehren will, dem Lehrling ganz oder zum Theil abfragt, und durch Fragen und Antworten unterrichtet. Dieſe Methode kann in die dialogiſche oder ſokratiſche und die katechetiſche eingetheilt werden, ſ. Methode, dialogiſche und katechetiſche (T. 164.). Sie iſt z. B. in der Theorie der Pflichten brauchbar, und beſteht dann in der Uebung der praktiſchen Vernunft, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen,

was er schon weiss (T. 56.). Das Wort erotematisch (ἐρωτηματικος) ist griechisch und heisst, frageweise, in Fragen vorgetragen.

11. Fragmentarische, rhapsodistische Methode (*methodus fragmentaria, rhapsodistica*) ist die Methode, so fern man nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet hat (L. 229 f.). Diese Methode ist der systematischen entgegen gesetzt. Wer methodisch denkt, kann dennoch fragmentarisch, d. i. ohne Methode, vortragen. Ist der Vortrag nur äusserlich (erscheint er) fragmentarisch, innerlich (an sich) aber doch methodisch, so heisst er aphoristisch, s. Methode, aphoristische. Die fragmentarische Methode ist in einer Wissenschaft nicht erlaubt (T. 164.). Das Wort fragmentarisch ist lateinisch und kommt her von Fragment, ein abgerissenes Stück, etwas, was noch von einem Ganzen übrig ist. Rhapsodistisch aber kömmt aus dem Griechischen von Rhapsodos (ῥαψῳδος), einem Zusammensetzer von Gesängen, und so heisst die rhapsodistische Methode eine solche, da man das Ganze in lauter einzelnen, nicht zusammenhängenden, Stücken vorträgt.

12. Katechetische Methode, Katechese (*methodus catechetica, catechesis*) ist die erotematische Methode, so fern die Fragen bloss an das Gedächtniss gerichtet werden (L. 231.). Sie bestehet darin, dass der Lehrer durch Fragen das, was er vorher akroamatisch gelehrt hat, dem Lehrling abfragt. Durch diese Katechese kann man nicht lehren. Die katechetische Methode gilt daher auch nur für empirische und historische Erkenntnisse (T. 166.). Bei der katechetischen Methode setzt man also schon, wie überhaupt bei der erotematischen Methode voraus, dass der Schüler das

ſchon weiſs, was man ihn abfragt, aber nicht, weil es in ſeiner Vernunft liegt, wie bei der dialogiſchen Methode, ſondern weil man es ihm ſchon geſagt, und er es alſo nur aus ſeinem Gedächtniſs herausholen darf (T. 57.). Das Wort katechetiſch iſt griechiſch und kömmt her von Katechet (κατηχητος), einem Unterrichter, Lehrer. Die Prüfungen der Schüler und Candidaten werden nach dieſer Methode angeſtellt.

13. Kritiſche Methode, ſ. Methode, critiſche.

14. Manier (*modus*), ſ. Lehrart, 2. und Geſchmack, 12.

15. Mathematiſche Methode (*methodus mathematica*) iſt die Methode zur apodiktiſchen Gewiſsheit zu gelangen, die aber nur in der Mathematik anwendbar, und daher auch von dieſer Wiſſenſchaft den Namen hat (M. I, 859. C. 741.). Man findet dieſe Methode erklärt im Art. Conſtruiren, 4. ff. und Acroamatiſch, ſ. auch Mathematik und Diſciplin, 5.

16. Methodiſche Methode (*methodus methodica*) iſt, wenn man überhaupt nach einer Methode gedacht und vorgetragen hat. Der methodiſch (nach einer Methode) denkt, kann auch ſyſtematiſch (nach einer Methode) vortragen, er kann aber auch fragmentariſch (ohne alle Methode) vortragen. Iſt der Vortrag wirklich methodiſch, erſcheint aber nicht als ein ſolcher, ſo heiſst er aphoriſtiſch, ſ. Methode, aphoriſtiſche (L. 229. f.).

17. Naturaliſtiſche Methode (*methodus naturaliſtica*), ſ. Metaphyſik, 17.

18. **Populäre Methode** (*methodus popularis*) ist die Methode, vom Gewöhnlichen und Interessanten auszugehen. Sie zweckt blos auf Unterhaltung ab. Die populäre Methode muss aber nicht mit der Popularität im Vortrage verwechselt werden. Denn die letztere betrifft blos den Vortrag einer Erkenntniss, die erstere aber die Art, im Nachdenken über sie zu verfahren (L. 228. f.).

19. **Progressive Methode**, s. **Methode, synthetische.**

20. **Regressive Methode**, s. **Methode, analytische.**

21. **Scientifische, scholastische, wissenschaftliche Methode** (*methodus scientifica, scholastica*) ist die Methode, von Grund- und Elementar-Sätzen auszugehen. Sie geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige. S. Metaphysik, 17. Sie nimmt es sich zum Grundsatze, dass sich durch Wissenschaft in Erkenntnissen mehr ausrichten lasse, als blos durch gemeine Vernunft.

22. **Skeptische Methode** (*methodus sceptica*), s. Antithetik, 6. und Disciplin, 7. ff.

23. **Sokratische Methode**, s. **Methode, dialogische.**

24. **Syllogistische Methode** (*methodus syllogistica*) ist die Methode, nach welcher eine Wissenschaft in einer Kette von Schlüssen vorgetragen wird (L. 230.).

25. **Synthetische, progressive Methode** (*methodus synthetica, progressiva*) ist die Methode, so fern man von den Principien und

dem Einfachen zu den Folgen und dem Zusammengesetzten fortgeht (*a principiis ad principiata*). Sie ist die dienlichste, wenn man den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses hat. Das Wort synthetisch (συνθετικος) ist griechisch und kömmt von einem alten griechischen Zeitwort, das man aber in den noch vorhandenen griechischen Schriftstellern nicht mehr findet (συνθεω) her, welches zusammenstellen, ordnen, bedeutete, und heisst: zum Zusammenstellen oder Ordnen gehörig oder bequem. Kants Critik der reinen und praktischen Vernunft sind nach synthetischer Methode geschrieben. Sie ist die gewöhnlichere.

26. Systematische Methode (*methodus systematica*) ist die Methode, so fern man nach einer Methode gedacht, und sodann auch diese Methode im Vortrage ausgedrückt, und den Uebergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben hat (L. 229.). Diese Methode ist der fragmentarischen oder rhapsodistischen entgegen gesetzt. Eine jede Wissenschaft muss systematisch behandelt werden, obwohl auch ein systematischer Vortrag verschiedener Art, z. B. entweder akroamatisch oder erotematisch u. s. w. seyn kann (C. 765.). Das Wort systematisch (συστηματικος) ist griechisch und kömmt her von System (συστημα), das ein aus mehrern Gliedern bestehendes Ganze bedeutet. S. Disciplin, 6.

27. Tabellarische Methode (*methodus tabellaris*) ist die Methode, so fern ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird (L. 231.) Das Wort tabellarisch kömmt von dem lateinischen *tabula*, eine Tafel, her.

28. **Tumultuarische Methode** (*methodus tumultuaris*) ist der Mangel aller Methode, und folglich eigentlich nur auf die Art eine Methode zu nennen, wie man die o eine Zahl nennt (L. 229. T. 164.).

29. **Vortrag**, s. **Lehrart**, 4.

Kant. Crit. d. prakt. Vern. II. Th. S. 269. ff.

Dess. met. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. IV. S. 56. §. 50 S. 164.

Dess. Logik, §. 114. ff. S. 228. ff.

Dess. Crit. d. rein. Vern. Method. I. H. I. Absch. S. 765.

Methodenlehre,

methodologia. Die Bestimmung der formalen Bedingungen eines Gegenstandes der Erkenntnissvermögen (C. 736). Der Gegenstand der Erkenntnissvermögen ist nehmlich entweder Erkenntniss oder Handlung. Z. B. die Erkenntniss, welche der Gegenstand der Möglichkeit zu erkennen überhaupt ist, ist die Form alles Erkennens; daher ist die Methodenlehre der Logik die Bestimmung der formalen Bedingungen der Form alles Erkennens überhaupt, oder sie handelt von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art und Weise, das Mannigfaltige der Erkenntniss zu einer Wissenschaft zu verknüpfen (L. 215.). Sie trägt also die Art vor, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntnisses gelangen; da die Elementarlehre vorträgt, worin die Vollkommenheit des Erkenntnisses besteht. Sie hat also hauptsächlich die Mittel anzugeben, durch welche die Deutlichkeit, die Gründlichkeit und die systematische Anordnung der Erkenntnisse befördert

werden; denn hierin beſtehet eine der weſentlichſten logiſchen Vollkommenheiten des Erkenntniſſes (L. 216.). So heiſst Methodenlehre der praktiſchen Vernunft nicht etwa die Art (ſowohl im Nachdenken, als im Vortrage), die reinen praktiſchen Grundſätze ſo zu behandeln, daſs eine wiſſenſchaftliche Erkenntniſs derſelben entſtehe. Dies nennt man nehmlich im Theoretiſchen, oder wenn die Vernunft aufs Wiſſen hinwirkt, die Methode, nehmlich die Art, einen Gegenſtand des Wiſſens wiſſenſchaftlich zu behandeln, ſo daſs dadurch ein ſtrenges Syſtem einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs deſſelben entſtehe. Es iſt aber hier nicht von der Methodenlehre einer Wiſſenſchaft, ſondern eines Vernunftvermögens die Rede, folglich iſt unter der Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft die Art zu verſtehen, wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen könne (M. II, 368. P. 269.) ſ. Methode und Elementarlehre.

Mikrologie,

μικρολογια, *λεπτολογια*, *micrologia.* Die leere Grübelei (A. 154.), oder eine weitläuftige Unterſuchung über unbedeutende Gegenſtände. Dieſe leeren Grübeleien gaben die erſten Verbeſſerer der Wiſſenſchaften den Scholaſtikern Schuld, und ſagten von ihnen, ſie ſtellten über Nichtswürdigkeiten, und alberne Fragen, groſse Unterſuchungen an. Der groſse Leibnitz verſicherte aber, in dieſem ſcholaſtiſchen Unrath manche Perle gefunden zu haben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 4. B. S. 341. f.). Indeſſen ſtellten doch die Scholaſtiker in ihrem zweiten Zeitalter beſonders in der Theologie allerdings ſolche überflüſsige Unterſuchungen an, z. B. darüber, was einer Maus geſchehen müſste, die eine geweihte Hoſtie gefreſſen

hätte? wie Chriſtus als Kürbis erſchienen wäre, wie dieſer Kürbis hätte predigen und wie man ihn würde haben kreuzigen können (Tiedemann a. a. O. S. 365.).

Milchſtraſse,

via lactea, *Galaxia*, *Voie-lactée*, *Voie de lait*. Ein lichter Streif am Himmel, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr als anderwärts gehäuft ſind, und durch ihre ſich in der groſsen Weite verlierende Kenntlichkeit, ein einförmiges Licht darſtellt (S. I, 303.). Dieſer Gürtel (Zone) erſtreckt ſich faſt in der Lage eines gröſsten Kreiſes in ununterbrochenem Zuſammenhange rings um den ganzen Himmel; die übrigen in dem weiſslichten Streifen der Milchſtraſse nicht befindlichen Sterne ſind aber deſto gehäufter und dichter, je näher ihre Oerter dem Kreiſe der Milchſtraſse ſind. Der gröſste Theil von den 2000 Sternen, die das bloſse Auge am Himmel erblickt, befindet ſich in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraſse einnimmt (S. I, 303. f.).

2. Nach Plutarchs Zeugniſſe hat ſchon Demokrit den Schein der Milchſtraſse von dem vereinten Schimmer einer groſsen Menge Fixſterne hergeleitet, die das Auge ihrer Kleinheit wegen einzeln nicht ſehen könne. Auch Manilius führt dieſe Meinung unter andern Muthmaſsungen an; nach Erfindung der Fernröhre ward dies von Galilei beſtätigt, der viele Stellen der Milchſtraſse ſogleich für Anhäufungen unzählbarer Sterne erkannte. Durch Herſchels Teleſcope iſt dies in unſern Tagen völlig entſchieden worden. (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Milchſtraſse.)

3. Kant hat zuerſt, durch die in 1. angeführ-

ten Bemerkungen über die übrigen Sterne am Himmel bewogen, von der Milchſtraſse behauptet, ſie ſei ein beinahe in einer Fläche liegendes Syſtem von Fixſternen, zu welchem alle übrigen am Himmel zerſtreuten Sterne (die Nebelſterne ausgenommen, die eben ſolche Milchſtraſsenſyſteme ſind) gehören, die uns nur darum ſo zerſtreuet, und nicht mit in jener Ebene liegend, erſcheinen, weil ſie uns näher liegen als die Sterne in der Milchſtraſse. S. Himmel.

Kant. Allg Naturg. und Theorie des Himmels. Königsberg 1755. 8. und Auszug daraus in Will. Herſchel über den Bau des Himmels. Königsberg 1791. 8. Man ſehe auch hierüber nach die Abh. des Paſt. Fritſch zu Quedlinburg: über den angeblichen Unterſchied der Nebelſterne und Nebelflecken in Bode's Jahrbuch für 1801. S. 153. ff.

Minderjährigkeit,

Minorennität, natürliche Unmündigkeit, *minoritas*, *minorité*, heiſst diejenige Unmündigkeit, welche in der Unreife des Alters gegründet iſt (A. 135.). Sie nimmt bei jedem Individuum mit einem andern Zeitpunct ein Ende. Die Unmündigkeit iſt nehmlich die Unfähigkeit eines übrigens geſunden Menſchen zum eigenen Gebrauch ſeines Verſtandes in bürgerlichen Geſchäften. Dieſe Unfähigkeit dauert bei dem einen Menſchen länger als bei dem andern. Denn bei einigen reift der Verſtand früher als bei andern, und es läſst ſich alſo hierüber keine allgemeine Regel angeben, ſondern man muſs hierin eine aufmerkſame Unterſuchung der gewöhnlichen Handlungen und des Benehmens eines jeden Menſchen insbeſondere zum Grunde legen (*Pufendorfii ius natur et gentium l. III. c. VI. §. IV.*).

Misanthropie,

Menschenhass, *misanthropia*, *misanthropie.* Diesen Namen führt alles Wohlgefallen daran, dass es Andern übel ergeht. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Andern übel geht, heisst ein Menschenfeind, Misanthrop im praktischen Sinne (T. 120.). Die Maxime der Misanthropie ist jederzeit pflichtwidrig, gesetzt dass man auch die traurige Bemerkung machen müsste, dass unsre Gattung es leider wohl verdiene, dass man ihr übel wolle, s. Hass. Der Menschenhass bestehet in der Anfeindung der Menschen; denn Menschen anfeinden oder ihnen übels wollen ist identisch (U. 126.) Beispiele solcher Menschenfeinde sind Tiberius und Nero.

2. Aesthetische Misanthropie, Menschenscheu, Anthropophobie, separatistische Misanthropie (*anthropophobia*). Die Maxime, Menschen zu fliehen, weil man kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, oder sie als seine Feinde fürchtet, ob man zwar allen wohl will (T. 120. U. 126.) Diese separatistische Misanthropie heisst sehr uneigentlich Menschenhass, denn derjenige, welcher sie hegt, will im Grunde den Menschen wohl, und ist also ein Philanthrop. Aber er ist vom Wohlgefallen an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht, er wünscht daher von allem Umgange mit ihnen abgeschnitten zu seyn (auf einer wüsten Insel zu leben), und die Verzichtthuung auf alle gesellschaftliche Freuden scheint ihm nur ein kleines Opfer zu seyn, um die Menschen ihrer Ungerechtigkeit wegen nur nicht zu hassen. Diese Traurigkeit über die Uebel, die sich die Menschen selbst anthun, ist erhaben, dahingegen der thätige Menschenhass, oder auch nur die Anfeindung

der Menschen, ohne ihnen Uebels zu thun, häſs lich und verächtlich ist (U. 127.).

Misologie,

misologia, s. Glückseligkeit, 7.

Mifsgeburt,

monstrum, *monstre*. Das Product des Bildungstriebes, wenn er, durch äufsere Ursachen genöthigt, von seiner Richtung abgewichen ist. Selbst diese Abweichung aber hängt von bestimmten Naturgesetzen ab. Die Mifsgeburten sind nicht etwa ein Spiel der Natur (denn die Natur spielt nicht) oder ein Werk des blinden Zufalls; sondern die Natur befolgt bei der Bildung derselben einige bestimmte Gesetze, von denen sie niemals abweicht. Es giebt nur gewisse Arten von Mifsgeburten, die immer wieder vorkommen. Entweder fehlen den Mifsgeburten einige Theile (Keime, die sich nicht entwickelt haben), oder es sind einige Theile doppelt (überflüssige Keime, die sich entwickelt haben); aber alle Theile finden sich an der gehörigen Stelle. Die Mifsgeburt hingegen als Educt zu erklären, ist unmöglich (U. 377), s. Educt, 4. (Girtanner, über das Kantische Princip für die Naturgesch. S. 25. f. und Blumenbach über den Bildungstrieb, S. 112.).

Mifsgunst.

invidentia, *envie*. Der Neid, wenn er nicht zur That ausschlägt, oder fremdes Wohl dadurch nicht geschmälert wird. Die Mifsgunst ist also der nicht qualificirte Neid, und besteht in dem blofsen innern Unwillen über das

Glück Anderer, ohne ihm Abbruch zu thun, oder es zu hindern. Es iſt eine grämiſche, ſich ſelbſt folternde, und wenigſtens dem Wunſche nach auf die Zerſtörung des Glücks Anderer gerichtete Leidenſchaft. Als eine Leidenſchaft, die den Willen von ſich abhängig macht und den innern Frieden ſtört, oder die Beſonnenheit und die Kraft moraliſch gut zu handeln unterbricht, iſt die Miſsgunſt verwerflich. Es kann Jemand Miſsvergnügen darüber empfinden, daſs ſein eigenes Wohl durch das Wohl des Andern in Schatten geſtellt wird, das iſt natürlich; aber ſich von dieſer Empfindung beherrſchen und ſeine innere Zufriedenheit dadurch anhaltend ſtören zu laſſen, iſt unſittlich (T. 133.).

Miſsvergnügen.

taedium, déplaiſir. Das unangenehme Gefühl, mit Bewuſstſeyn verbunden (A. 208.) Das Gefühl heiſst aber unangenehm, wenn es das Subject antreibt, den Zuſtand, darin es iſt, zu verlaſſen. Das Miſsvergnügen kann als ein Affect wirken, dann heiſst es Traurigkeit, ſ. Traurigkeit. Das Miſsvergnügen iſt übrigens entweder zuſammengeſetzt oder einfach, ſinnlich oder intellectuell, rein oder vermiſcht. Die erſte Eintheilung betrifft die Zuſammenſetzung des Miſsvergnügens aus mehrern Arten, die zweite die Quellen deſſelben, Sinne und Verſtand, die dritte die Miſchung deſſelben mit Vergnügen (Jakobs Erfahrungsſeelenlehre §. 581.), ſ. Vergnügen.

Mitfreude.

Das ſinnliche Gefühl einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt an dem Zuſtande

des Vergnügens Anderer (T. 129.). Es ist ein Mitgefühl, s. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu diesem Gefühl in die Menschen gelegt, d. h. sie hat die Menschen fähig gemacht, Lust darüber zu empfinden, wenn sie wahrnehmen, dass Andere vergnügt sind und es ihnen folglich wohl geht. Wir können, sagt Iselin (Geschichte der Menschheit, 1 B. 2 B. 11 H. S. 204.), dies Gefühl von Vergnügen bei Andrer Vergnügen, von Mitfreude, als einen Grundtrieb der menschlichen Seele, als die Quelle aller geselligen Empfindungen, als den ersten Keim des sittlichen Gefühls, als die erste Blüthe der Menschlichkeit annehmen. Er hat recht, nur muss man die Mitfreude, wenn man sie einen Keim des sittlichen Gefühls nennt, zwar als eine gute, sittliche (der Sittlichkeit analoge) Qualität ansehen, aber doch nicht zur tugendhaften Gesinnung zählen. Wenn das Beispiel fremder Freude die Seele, ohne ihre eigene Wahl, obwohl auch ohne dass sie von andern Absichten und widrigen Empfindungen beherrscht wird, in angenehme Bewegungen setzt, so ist das liebenswürdig, aber da dieses Gefühl und nicht Grundsatz ist, die Seele leidend und nicht selbstthätig dabei ist, und nicht nach freier Willkühr handelt, so ist dabei keine Pflichtgesinnung, s. Humanität.

Mitgefühl,

Sympathie, *sympathia*, *sympathie*. Die theilnehmende Empfindung des Zustandes Anderer, welche ein sinnliches Gefühl ist (T. 129.). Dieses Mitgefühl ist ästhetisch, und entweder ein Gefühl der Lust, oder der Unlust. Das Mitgefühl des Zustandes des Vergnügens Anderer ist ein Gefühl der Lust und heisst die Mitfreude, s. Mitfreude; das

Mitgefühl des Zustandes des Schmerzes Anderer ist ein Gefühl der Unlust, und heisst das Mitleid, s. Mitleid. Zu beiden hat die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt. Fremde Empfindungen theilen sich uns mit, wenn sie sich unsern Sinnen, oder auch nur der Einbildungskraft lebhaft vorstellen. Dieses Mitgefühl ist eine der wichtigsten Eigenschaften der menschlichen Natur, deren genauere Erkenntnifs in der Wissenschaft vom menschlichen Gemüthe viel Licht anzünden kann. Es entsteht auch so oft in dem Menschen, dass es wohl keinem Beobachter der menschlichen Seele gänzlich verborgen geblieben ist (Feders Untersuch. über den menschl. Willen 1 Th. §. 16.). S. Humanität.

Mitleid,

commiseratio, commisération. Das sinnliche Gefühl der Unlust von dem Zustande des Schmerzes Andrer (T, 129.). Es ist ein Mitgefühl, s. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu diesem Gefühl in den Menschen gelegt, d. h. sie hat ihn fähig gemacht, Unlust über den Schmerz Anderer zu empfinden. Man muss übrigens, wie bei der Mitfreude, das Gefühl des Mitleids vom moralischen Grundsatz des Mitleids wohl unterscheiden. S. Mitfreude und Humanität.

Mittel,

medium, destinatum, finitum, remedium, moyen. Was blofs den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist (G. 63.) So heisst z. B. ein Wille diene als Mittel wozu anders, als dazu, sich selbst gut zu machen (Glückseligkeit, 8.), er enthalte den

Grund davon, daſs gewiſſe Handlungen möglich ſind, deren Wirkungen nicht bloſs das Gutwerden des Willens ſelbſt, ſondern etwas anders, auſser dem Willen, zum Zweck deſſelben haben. Der Menſch iſt Andern zum Genieſsen als **Mittel** beförderliich (U. 13.) heiſst, ein Menſch enthält den Grund der Möglichkeit gewiſſer Handlungen, welche die Wirkung, als ihren Zweck, haben, daſs Andere genieſsen können. S. auch **Gnadenmittel**, 5.

Mittelding,

Adiaphora, *adiaphora*, *adiaphores*, ſ. **Latitudinarier.**

Mittheilbarkeit,

communicabilitas, *communicabilité*. Die Möglichkeit, etwas mitzutheilen. So beſteht z. B. die allgemeine Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Schönen darin, daſs es möglich iſt, daſs das Wohlgefallen, [das der Eine an einem ſchönen Gegenſtande empfindet, ſich jedem Andern, der ihn anſchauet, mittheile. Wer da ſaget, das iſt ſchön, der ſetzt in dieſem Urtheile voraus, es ſei möglich, daſs Jeder dieſes Wohlgefallen, das er empfindet, auch empfinde, ſ. **Geſchmacksurtheil.** So verhält es ſich auch mit der allgemeinen Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Erhabenen. Das Vergnügen, das uns der Genuſs einer wohlſchmeckenden Speiſe gewährt, iſt hingegen nicht allgemein **mittheilbar**, ſondern kann nur dem mitgetheilt werden, deſſen' Organe und Säfte denen des Genieſsenden ähnlich ſind. Ja, da hier nicht leicht eine vollkommene Gleichheit ſtatt findet, ſo iſt das Vergnügen zweier Genieſsenden immer verſchieden; da hingegen das Wohlgefallen am Schö-

nen und Erhabenen, da es auf einer Beschaffenheit der Urtheilskraft beruht, die bei allen Menschen die nehmliche ist, bei allen gleich seyn könnte, aber doch wegen der so verschiedenen Ausbildung und Läuterung des Geschmacks und Cultur des Vermögens der Ideen (der Vernunft) selten bei zwei Individuen gleich ist.

Mittheilung

der Bewegung, s. Bewegung, VIII, 1.

Modalität,

modalitas, *modalité*. Ist der Name derjenigen dynamischen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verstandes, die das Daseyn betreffen), welche das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken (C. 266.), oder auch, die Modalität ist diejenige synthetische Einheit, durch welche das Verhältniss des Gegenstandes zum Erkenntnissvermögen gedacht wird. Wenn ich die Modalität eines Gegenstandes denke, so wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit und Wirkung meines Verstandes möglich. Entweder ist blofs mein innerer Sinn durch den blofsen Gedanken des Gegenstandes, oder auch mein (innerer oder äufserer) Sinn durch den Gegenstand selbst afficirt worden, oder endlich mit der Afficirung meines Sinnes war das Bewufstseyn eines Gesetzes, nach welchem der Gegenstand mit andern verknüpft seyn mufs, verbunden. Aufser den Verknüpfungen nun, die der Verstand, oder das wirksame Vermögen zu erkennen in uns, schon in die Afficirung unsrer (äufsern oder innern) Sinne gebracht hat, um sie uns als einen Gegenstand vorzustellen, verknüpft er noch diese Vor-

stellungen mit dem Bewusstseyn der Art des Erkenntnissvermögens, durch welches sie möglich werden, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen sich der Verstand diese Verknüpfung (Synthesis) vorstellt oder denkt, ist die Modalität. Verknüpft der Verstand z. B. den Gegenstand mit der Vorstellung, er sei bloss ein Gedanke im innern Sinn, so dass der Gegenstand, als solcher, nur gedacht wird, so denken wir uns diese Verknüpfung durch einen Begriff, der die Möglichkeit heisst. Die Möglichkeit ist also diejenige Modalität eines Gegenstandes, dass derselbe bloss als etwas Gedachtes gedacht wird. Die Modalität hat demnach das Besondere an sich: dass sie dem bereits vollständigen Begriffe von einem Gegenstande als Prädicat beigelegt werden kann. Sie vermehrt daher auch nie die Bestimmungen des Gegenstandes selbst im mindesten, sondern drückt nur das Verhältniss des Gegenstandes zum Erkenntnissvermögen aus, z. B. ein Haus ist möglich. Dadurch, dass ich das Haus als möglich denke, lege ich dem Gegenstande, den ich durch den Begriff Haus bestimme, keine neue Bestimmung bei, sondern deute nur an, dass ich mir diesen Gegenstand, ein Haus, bloss denke, aber weder empfinde, noch mit irgend einer Empfindung nach einem Gesetz verknüpfe. Wenn also der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er

a. bloss möglich, ein blosser Gedanke des Verstandes, von einem nach den Formen der Erfahrung bestimmten Gegenstande, sei; oder ob er

b. auch wirklich sei, auch durch Sinne empfunden, und darnach durch die Urtheilskraft bestimmt werde; oder, wenn dies der Fall ist, ob er

c. gar **nothwendig** sei, seine Wirklichkeit, ohne Empfindung desselben, durch die blosse **Vernunft**, aus Gesetzen erkannt werde.

Diese dreierlei Arten, das Verhältniss des Gegenstandes zum Erkenntnissvermögen zu bestimmen, heissen nun die **Modalität** des Gegenstandes. S. **Function**, 23. (C. 266. M. I, 316.) Diese Vorstellung der **Modalität** hat also gänzlich im Verstande ihren Sitz, und ist nichts anders als der Grundgedanke (die Kategorie) davon, dass ein empirischer Gegenstand so mit dem Erkenntnissvermögen verknüpft ist, dass er nun nicht mehr ohne alle Beziehung auf dasselbe, sondern als Product desselben gedacht wird, und zwar entweder des blossen **Verstandes**, oder der **Urtheilskraft**, in so fern sie über den durch die Sinne gelieferten Stoff urtheilt, oder der **Vernunft**. Die einfache Vorstellung von der Beziehung des empirischen Products des Erkenntnissvermögens auf einen der angeführten drei Zweige desselben, heisst die **Modalität**. Folglich ist der Begriff der **Modalität** der Begriff **von der Art, wie die Vorstellung von dem Gegenstande dem Subjecte derselben inhärirt**, nehmlich als **Gedanke**, **Empfindung** oder **Gesetz** (N. 138.).

2. Die **Modalität** giebt gewisse Grundsätze, die im Art. **Erfahrungsurtheil**, 11. C. 4. unter dem Namen: **Postulate der Erfahrungserkenntniss überhaupt** zu finden sind. Diese Grundsätze sind nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der **Möglichkeit**, **Wirklichkeit** und **Nothwendigkeit**, aber in ihrem Erfahrungsgebrauche, und schränken so zugleich alle Kategorien auf den blossen Gebrauch zur Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände ein. Sie lassen also keinen Gebrauch der Kategorien von Gegenständen überhaupt (ohne Unterschied ob es sinnliche oder **übersinnliche** Gegenstände sind) zu, welches

Kant den transſcendentalen Gebrauch der Kategorien nennt. Denn, wenn die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nicht bloſs eine logiſche Bedeutung haben, das iſt nicht bloſs Prädicate des Gedankens, als ſolchen, und nicht des Gegenſtandes deſſelben, (der Dinge ſelbſt) ſind, alſo nicht bloſs die Form des Denkens überhaupt analytiſch (durch bloſse Entwickelung der Regeln, nach welchen der Verſtand ohne Unterſchied des Inhalts, alſo überhaupt, denkt) ausdrücken, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung gehen. Sie ſind dann nichts anders als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniſs gegeben werden (C. 266. M. I.).

3. Dieſe Grundſätze oder Principien der Modalität heiſsen Poſtulate (Forderungen), zu welchem Namen Kant einen Grund angiebt, der von der Natur dieſer Sätze hergenommen iſt. Er nimmt den Ausdruck Poſtulat durchaus nicht in der Bedeutung, in welcher ihn einige neuere philoſophiſche Verfaſſer verſtanden haben, weil ſie mit der Bedeutung dieſes Worts bei den Mathematikern nicht bekannt waren. Kant hat dieſes Wort wirklich von den Mathematikern entlehnt, denen es eigentlich angehört. Die Mathematiker verſtehen nehmlich unter Poſtulaten die in (praktiſchen) Sätzen ausgedrückten allereinfachſten Conſtructionen (der Syntheſis, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen), die keine andern weiter vorausſetzen, daher auch nicht weiter gelehrt oder gezeigt werden können, die aber doch allen übrigen Conſtructionen und folglich allen Auflöſungen der Aufgaben, durch Conſtructionen, zum Grunde liegen, ſo daſs keine einzige Conſtruction, und folglich keine einzige Auflöſung einer Aufgabe möglich ſeyn würde, wenn man dieſe einfachen Grundconſtructionen nicht als Grundaufgaben an-

nehmen wollte, deren Auflösung unmittelbar möglich ist; z. B. (Fig. 2.) mit einer gegebenen Linie (AB), aus einem gegebenen Punct (A), auf einer Ebene einen Cirkel (BCD) zu beschreiben. Ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das in demselben geforderte Verfahren gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. Wer also irgend Geometrie für möglich hält, der giebt damit diese Postulate zu, als Grunderzeugungen der reinen Sinnlichkeit. Postuliren soll also nicht so viel heissen, als einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben. Synthetische Sätze, sie mögen auch noch so evident seyn, darf man durchaus nicht einräumen, ohne dass ihre Gewissheit auf die Art, wie es bei Grundsätzen der Philosophie, die der Anschauung (durch Construction) entbehren, möglich ist, (durch Deduction) nachgewiesen werde. Wollte man diesen Sätzen, um des Ansehens ihres eigenen Ausspruchs willen, unbedingten Beifall geben, so wäre alle Critik des Verstandes verloren und der alte Dogmatismus wieder da. Solcher Sätze, die sich das dreist anmassen, giebt es ja genug, und der gemeine Glaube hängt ihnen darum auch fest an; allein es ist ja etwas deswegen noch nicht wahr, weil es dem gemeinen Glauben gemäss ist. Wollten wir bei unsrer Erkenntniss so verfahren, so würde unser Verstand jedem Wahne offen stehen, und allen Aussprüchen dieser Art seinen Beifall geben. Denn sie sprechen alle in eben demselben Tone der Zuversicht, und verlangen alle, als wirkliche Axiomen betrachtet zu werden, so unrechtmässig auch dieses ihr Verlangen ist. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung (Prädicat) *a priori* synthetisch (das nicht in diesem Begriff versteckt liegt, und daraus entwickelt werden kann) hinzukommt, so muss von einem solchen Satze ein Beweis, und ist er ein Grundsatz, eine Deduc-

tion der Rechtmäſsigkeit ſeiner Behauptung unnachlaſslich hinzugefügt werden (C. 285. f. M. I, 334.).

4. Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectiv ſynthetiſch, d. i. ſie ſagen durch ihre Verknüpfung der Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit dem Gegenſtande im Subject nichts aus, was den Gegenſtand ſelbſt beſtimmte, ſondern nur das Verhältniſs deſſelben zum denkenden Subject. Vielleicht aber ſagt hier Jemand, dieſe Grundſätze ſind gar nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch; denn es ſind Erklärungen der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen, Erklärungen ſind aber analytiſche Sätze, weil da sPrädicat nur alle die Merkmahle angiebt, die der Begriff im Subject enthält. Allein im Subject dieſer Grundſätze, welche eigentlich hypothetiſche Urtheile ſind, ſind immer zwei Begriffe, die ſynthetiſch mit einander verknüpft ſind, und dem einen Begriff wird nur darum das Prädicat beigelegt, weil dieſes bloſs der Begriff dieſer Syntheſis im Subject iſt. Die allgemeine Form dieſer Sätze iſt: A das B iſt, iſt C. Was (A) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt (B iſt), iſt möglich (C). Das hypothetiſche Urtheil iſt eigentlich analytiſch; aber das Antecedens enthält eine Syntheſis, oder das kategoriſche Urtheil in demſelben iſt ſynthetiſch (ſ. Daſeyn, 2.), und folglich beruhet die Verknüpfung des Prädicats (C) mit dem Gegenſtande (A) auf dieſer Syntheſis. Ich habe dies im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. deutlich auszudrücken geſucht. Von dieſer Syntheſis ſagt nun K., ſie ſei ſubjectiv, d. i. ſie ſetzt zu dem Dinge (A) ſelbſt nichts hinzu, ſo daſs dadurch ſein Begriff erweitert würde; ſondern ſie fügt nur die Erkenntniſskraft des Subjects zu dem Begriff des Dinges hinzu, worin er entſpringt und ſeinen

Sitz hat. Man kann daher die Grundsätze der Modalität auch so ausdrücken:

a. Steht ein Begriff bloss im Verstande (Vermögen des Verstandes, einen Gegenstand durch seinen Begriff zu denken) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (mit den Anschauungen der reinen Sinnlichkeit in Raum und Zeit und den Begriffen des reinen Verstandes) in Verknüpfung, so ist sein Gegenstand möglich;

b. steht ein Begriff, durch die, eine Empfindung, als Materie der Sinne, zum Grunde habende, Urtheilskraft (das Vermögen des Verstandes, ein Subject durch ein Prädicat zu bestimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Wahrnehmung) in Verknüpfung, so ist sein Gegenstand wirklich;

c. steht ein Begriff, durch die, den Zusammen der Wahrnehmung nach Begriffen bestimmende, Vernunft (das Vermögen des Verstandes, den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen zu bestimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung, so ist sein Gegenstand nothwendig.

Die Grundsätze der Modalität sagen also von einem Begriffe nichts anders aus, als die Handlung des Erkenntnissvermögens (Begriff, Urtheil, Schluss), dadurch er erzeugt wird. Und also können wir die Grundsätze der Modalität mit demselben Rechte, wie der Mathematiker seine Postulate, postuliren, oder als Sätze, welche die Grunderzeugungen des Erkenntnissvermögens zur Erfahrungserkenntniss ausdrücken, voraussetzen, weil ohne diese nothwendigen Voraussetzungen überhaupt keine Erfahrung, ja nicht einmal

die Vorſtellung von ihrer Möglichkeit, möglich ſeyn würde (C. 286. f. M. I, 335.).

5. Die Modalität iſt derjenige Stammbegriff des reinen Verſtandes (die Kategorie), ohne welche wir nicht Modalurtheile (problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche) fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie ein Begriff von Dingen überhaupt mit der Erkenntniſskraft verbunden wird, durch einen Begriff (Modalität) zu denken, ſo könnten wir nicht den Werth der Copula iſt, in einem Urtheil, in Beziehung auf das Denken überhaupt angeben, und in dieſem iſt noch zwiſchen dem kann ſeyn, iſt wirklich, muſs ſeyn unterſcheiden, und es wäre in unſerm Verſtande nie die Rede von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. S. Daſeyn, 2. und Function, 14. ff. und 21. ff. auch Möglichkeit.

6. Die Modalität kann aber nur eine reale äuſsere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Modalität haben. Ueberſinnliche Dinge können wir uns zwar auch denken, allein die Möglichkeit dieſes Denkens iſt bloſs die Möglichkeit ihres Begriffs. Das heiſst, in dem Begriff von einem überſinnlichen Gegenſtande liegt kein Widerſpruch, als Gedanke des Verſtandes iſt er möglich; aber nun fragt es ſich, ob er auch real möglich ſei, d. i. ob der Gegenſtand dieſes Gedankens auch nach den Formen der Erfahrung beſtimmt ſei. Und da findet ſich nun, daſs wir die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Nothwendigkeit darum nicht zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen anwenden laſſen, weil die Modalität entweder die Formen, oder die Materie, oder die Geſetze der Erfahrung von einem Dinge prädicirt, und das Ueberſinnliche doch etwas iſt, was auſser dem Felde der Erfahrung ſeyn, gar nicht zur

Erfahrung gehören soll. Daher kann man zwar vom Uebersinnlichen sagen: ich kann mir dasselbe denken, ich denke mir dasselbe wirklich, ich muss mir dasselbe denken; oder es ist in meinem innern Sinn, kann eine Vorstellung von demselben seyn, ist wirklich eine Vorstellung von demselben, muss eine Vorstellung von demselben seyn; allein dann ist nur die Rede von logischer Modalität oder dem Verhältniss des Begriffs, nicht des Gegenstandes, zum Erkenntnissvermögen. Wird aber einem Dinge Modalität so beigelegt, dass damit zugleich behauptet wird, die Modalität betreffe nicht bloss den Begriff von diesem Dinge, sondern das Ding selbst, es sei etwas ausser meinen Gedanken, was eine Modalität habe, wodurch eben die reale Modalität von der bloss logischen unterschieden ist: so muss die Modalität mit einer Anschauung in der Zeit verknüpft, folglich das Ding selbst ein sinnlicher, und kein übersinnlicher, Gegenstand seyn. Man findet das noch mehr ins Licht gesetzt bei jeder Art der Modalität, z. B. im Art. Daseyn, 5. ff. Die Modalität ist also nur von empirischem Gebrauch, s. Gebrauch, empirischer. Beispiele der Modalität findet man in den Art. Geschmacksurtheil, 4. und Erhabenheit, 8.

Modi,

s. Merkmahl, ausserordentliches, a.

Möglich,

s. Möglichkeit.

Möglichkeit,

objective Realität, transscendentale

Wahrheit, *possibilitas*, *realitas obiectiva*, *veritas transscendentalis*, *possibilité*, *realité objective*, *verité transscendentale* Es giebt Urtheile, welche problematische genannt werden, in denen das Bejahen oder Verneinen als blos beliebig betrachtet wird (C. 100.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität a oder α im Art. Daseyn, 2. so heisst dasselbe problematisch, s. Function, 14. Diese beliebige Verknüpfung des Bejahens oder Verneinens eines Prädicats von seinem Subject heisst die logische Möglichkeit. Sie betrifft nicht die Sache selbst, über die geurtheilt wird, sondern nur den Begriff derselben, oder wie K. sich ausdrückt, sie ist nicht objectiv. Es zeigt eine freie Wahl; und nicht eine durch die Gesetze des Erkenntnissvermögens bestimmte Nothwendigkeit, an, ein solches Urtheil gelten zu lassen, oder eine blosse willkührliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Man macht in den problematischen Urtheilen über die Wahrheit oder Unwahrheit des Inhalts nichts aus. Ein solches Urtheil ist z. B.: die Seele mag unsterblich seyn. Die Möglichkeit betrifft hier blos das Urtheil selbst, es läſst sich wohl denken, dass die Seele unsterblich sei, weil kein Widerspruch zwischen dem Begriff der Seele und dem Begriff unsterblich ist, und also läſst sich beides zu einem Urtheil verknüpfen. Aber folgt denn daraus etwas für die Sache selbst? (C. 101. L. 169.)

2. Den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen findet man im Art. Daseyn, 2. Auf diesem Unterschied beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und Sätzen. Bisher lehrte man immer, ein Satz sei ein Urtheil mit Worten ausgedrückt (Lamberts Organon Dianoiol. §. 118.). Allein das ist gar kein Unterschied, denn ohne Worte kann man ja gar nicht urtheilen. Ein Urtheil kann

nur dann ein Satz genannt werden, wenn es assertorisch ist. So lange das Verhältniss verschiedener Vorstellungen (des Subjects und Prädicats) zur Einheit des Bewusstseyns, die durch die Copula ist ausgedrückt wird, noch problematisch (beliebig) ist, kann man das Urtheil, das mit Worten ausgedrückt ist, bloss ein Urtheil, aber nicht einen Satz nennen. Das Urtheil: die Seele mag unsterblich seyn, ist kein Satz. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto*, denn das heisst nichts anders, als ein problematisches assertorisches Urtheil. Folglich muss es C. 101. statt der problematische Satz, das problematische Urtheil, und statt einen solchen Satz, ein solches Urtheil, heissen. K. hat sich gemeiniglich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgedrückt. Ehe man einen Satz hat, muss man erst urtheilen. Man urtheilt über vieles, was man nicht ausmacht, sobald man aber ein Urtheil als Satz bestimmt, entscheidet man. Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt. So kann man dasselbe vorher prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unsrer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben, und bei problematischen Urtheilen ist man für den Inhalt, wenn er nur keinen Widerspruch enthält, nicht verantwortlich (L. 170.).

3. Wir sehen aus allem diesem, dass im problematischen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte ist möglich, kann seyn, oder mag seyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem problematischen macht. Und dieser Begriff ist der der Möglichkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht bloss ist, sondern ist möglich heisst, nehmlich es ist möglich, dass das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat lässt sich vom Sub-

ject denken. Es ist möglich, dass die Seele unsterblich sei. In diesem Begriff der Möglichkeit lassen sich aber eigentlich keine Merkmahle weiter unterscheiden, es ist allen Künsten der Logik unmöglich, ihn zu analysiren, oder in einfachere Vorstellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulösen. Kant sagt daher: Möglichkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Erklärung lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte (C. 302.). Baumgarten (Metaphysik, §. 8.) sagt zwar: Möglich ist, was nicht Nichts ist, was vorgestellt werden kann, was keinen Widerspruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich ist. Und diese Erklärung muss man gelten lassen. Allein sie sagt doch weiter nichts, als: möglich ist, was sich denken lässt, was wir durch unsern Verstand mit einander zu einem Urtheil verknüpfen können. Nun stösst uns aber die Frage auf: lässt sich das alles auch ausser dem Verstande, in der Sache selbst, mit einander verknüpfen? und wenn in der Sache selbst eine gewisse Verknüpfung nicht statt haben kann, liegt das immer in einem Widerspruch zwischen den Begriffen? Uebrigens ist auch selbst an der obigen Erklärung noch manches auszusetzen. Denn die Worte: möglich ist, was vorgestellt werden kann, enthalten eine Tautologie und heissen nichts anders als: möglich ist, was vorzustellen möglich ist. Die Worte, was nicht Nichts ist, sagen nur, was das Mögliche nicht ist, und da das Gegentheil von Nichts Etwas ist, Etwas aber ein bloſses Synonym von dem Möglichen ist, so sagen diese Worte weiter nichts als: möglich ist, was nicht unmöglich ist. Es bleibt also nur noch übrig: möglich ist, was keinen Widerspruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich ist. Aber auch hier ist kein positives Merkmahl des Möglichen angegeben, sondern

blofs der Widerfpruch von dem verneint, was möglich ift, d. i. wir kennen das Mögliche aus feinem Gegentheil. Uebrigens ift diefe Erklärung nur die der Möglichkeit des Urtheils, aber nicht der beurtheilten Sache, alfo die logifche. Wir fehen hieraus, der Begriff der Möglichkeit dient zwar zum Verbinden, er felbft aber ift einfach. Wir fehen ferner, er ift zum problematifchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als verknüpfbar mit dem Subject denken, er ift der Begriff, der diefer Art der Verknüpfung, welche man die Verknüpfbarkeit nennen kann, zum Grunde liegt, alfo mufs die Anlage dazu in dem Verftande felbft liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entfprungen feyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Wefen des Denkens unentbehrlich ift, kann nicht für das Denken zufällig feyn; was aber nothwendig ift, das mufs *a priori* feyn, und aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfpringen. Dazu kömmt, dafs die Verknüpfung zu einem problematifchen Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden ift. Wenn ich fage, die Seele mag unfterblich feyn, fo mache ich diefe problematifche Verknüpfung nicht blofs für mich, fubjective, fondern für Jedermann, gültig, objective; diefes problematifche Urtheil mufs mir Jedermann, als folches, zugeben. Ein folcher einfacher, aus der Anlage des Verftandes beim Gefchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwifchen Prädicat und Subject macht, heifst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verftandes. Folglich ift der Begriff der Möglichkeit eine folche Kategorie (C. 106.), f. Erfahrungsurtheil, 11. B. 4.

4. Aber eben dieselbe felbftthätige Kraftäufserung (Function) des Verftandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer

einzigen Vorstellung verknüpft werden, macht auch, dass alle aus den einzelnen Eindrücken entstehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen sinnlichen Vorstellungen zu Einer einzigen Vorstellung mit einander verknüpft werden, welche die Anschauung heisst, s. Anschauung. Wenn wir z. B. einen gleichseitigen Triangel nach der Auflösung des Euklides in der ersten Aufgabe seiner Elemente construiren, so bringt derselbe Verstand, der die logische Form eines problematischen Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Möglichkeit auch einen transscendentalen Inhalt in die Anschauung des Triangels, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorstellung der Möglichkeit eines solchen gleichseitigen Triangels aus sich selbst hervor, indem er alles, was zur Darstellung eines solchen Triangels gehört, in die Einheit dieser Darstellung und damit zugleich zu dem Begriff der Möglichkeit des Gegenstandes vereinigt. Dieses letzte thut der Verstand nehmlich durch dieselbe Handlung, durch welche er das problematische Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verstandes, wodurch er das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit zusammenfasst, durch welche der Gegenstand derselben als möglich erkennt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, dass sie als verknüpfbar oder in möglicher Verknüpfung mit einander gedacht werden, ist eine und dieselbe Operation des Verstandes. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dass jene Möglichkeit die des Gegenstandes ist, und also den Namen der synthetischen oder transscendentalen Einheit verdient; dagegen die andere nur die Möglichkeit in einem Urtheile ist, und folglich ihr nur der Name einer analytischen oder logischen Einheit gebührt (C. 104. f.).

5. Es ist nehmlich ein grosser Unterschied

zwischen der analytischen, logischen oder formalen, und der synthetischen oder realen, auch transscendentalen, Möglichkeit. Die erstere ist die Möglichkeit in einem problematischen Urtheile, oder eines Begriffs. Die letztere ist die Möglichkeit in dem Gegenstande eines Begriffs oder der beurtheilten Sache, daſs nehmlich nicht bloſs die Begriffe im Verstande, sondern auch die Gegenstände derselben auſser dem Verstande, so verknüpfbar sind, wie das Urtheil es aussagt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen die synthetische Einheit der Möglichkeit erkannt werden, das heiſst, soll es ein möglicher Gegenstand und nicht ein möglicher Begriff seyn: so muſs

a. ein Gegenstand vorgestellt werden, der als möglich erkannt werden soll;

b. da dieser Gegenstand nicht wieder bloſs als Gedanke, und doch auch nicht als auſser dem Verstande befindlich, als wirklich soll erkannt werden, so muſs eine vermittelnde Vorstellung statt finden, durch welche dieser mögliche Gegenstand vom bloſs möglichen Begriff und auch vom wirklichen Gegenstande unterschieden werden kann.

6. Diese vermittelnde Vorstellung ist das, was Kant das transscendentale Schema, hier der Möglichkeit, nennt. Es ist nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als möglich gedacht wird, als Gegenstand möglich seyn, wie ist die reale Möglichkeit möglich? Die Möglichkeit muſs mit irgend einer reinen Anschauung verknüpft seyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies ist nun die Anschauung der Zeit. Also hat auch der Verstandesbegriff der Möglichkeit sein Schema in der Zeit. Wenn ich mir eine Zeit selbst als möglich vorstelle, so ist das nichts

anders als die Verknüpfung dieser Zeit durch den Begriff der Möglichkeit. Allein hier ist ein Unterschied zwischen dieser Art von Verknüpfung durch Begriffe der Modalität und jeder andern durch Kategorien. Die Zeit ist schon ein vollkommen verknüpftes Ganze, ein Gegenstand, und es kömmt dadurch, dass ich sie für möglich erkenne, keine Verknüpfung weiter in sie selbst hinein; so wie in das problematische Urtheil, durch Hinzusetzung des Begriffs möglich zur Copula ist, wohl die Verknüpfung bestimmt wird, aber auch ohne dieses möglich das ganze Urtheil, seinem Inhalte nach, das nehmliche ist, nur unbestimmt in Ansehung der Verknüpfung durch die Begriffe der Modalität. Die andern Kategorien hingegen ändern durch die Verknüpfung, die sie in die Urtheile bringen, diese selbst in Ansehung ihres Inhalts. Ich denke mir also durch eine mögliche Zeit nicht eine andere Zeit als durch eine wirkliche, denn dieselbe Zeit kann einmal, d. i. zu einer Zeit bloss möglich, ein andermal, d. i. zu einer andern Zeit, wirklich seyn; sondern ich setze nur denselben Gegenstand, sogar die Zeit selbst, wie man hier sieht, wenn ich ihn als wirklich denke, in eine bestimmte Zeit, und wenn ich ihn als möglich denke, in eine unbestimmte Zeit. Folglich denken wir uns die Möglichkeit schematisch, oder bildähnlich, versinnlichen uns dieselbe als Zeitbestimmung, durch die Vorstellung, dass der Gegenstand zwar in die Zeit gesetzt werde, aber nicht in eine bestimmte Zeit. Die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, dass es also in die Zeit, obwohl nicht in eine bestimmte, gesetzt wird, ist das Schema der Möglichkeit, oder macht, dass das Mögliche nicht bloss ein Begriff im Verstande, sondern ein, obwohl darum noch nicht existirendes, Ding in der Erfahrung ist. Mache ich mir nehmlich einen solchen Begriff von einem Dinge, worin

kein Widerspruch ist, so ist dieses ein möglicher Gedanke, mein Gedanke ist etwas mögliches. Stimmt aber diese Verknüpfung (Synthesis) auch mit den Bedingungen der Zeit zusammen, so dass der Gegenstand desselben zu irgend einer Zeit, unbestimmt welche, existiren könnte, dann ist der Gegenstand nicht nur denkbar (logisch möglich), wir bleiben dann nicht blofs bei dem Begriff stehen, sondern er wird dann als zur Reihe der Erfahrungen gehörbar gedacht, oder er ist auch real möglich. Man kann diese Möglichkeit in der Zeit auch die sinnliche (*possibilitas phaenomenon*) nennen. Hieraus sehen wir gleich, dass wir von der übersinnlichen Möglichkeit (*possibilitas noumenon*) uns keinen realen Begriff machen können; denn wenn wir das Sinnliche, die Zeit, von der Möglichkeit absondern, und uns eine Möglichkeit denken wollen, die nicht in der Zeit ist, so bleibt uns blofs die logische Möglichkeit (*possibilitas mere logica*) übrig. Die Möglichkeit eines Wesens, das nicht in der Zeit ist, ist daher wohl denkbar, aber ob es ausser dem Gedanken, als wirkliches Etwas, möglich ist, davon wissen wir nichts, davon haben wir keine Vorstellung. Die sinnliche Möglichkeit oder die Möglichkeit in der Zeit ist daher eigentlich die einzige transscendentale. Folgendes Beispiel setzt die Nothwendigkeit des Schema für die Möglichkeit eines Dinges ins Licht. Es fragt sich, kann das Entgegengesetzte in einem Dinge seyn? Wäre die Rede von einem Begriff, so wäre die Antwort: ein Begriff, in welchem etwas Entgegengesetztes seyn soll, enthält einen Widerspruch, und ist nicht möglich. Allein das Mögliche in der Zeit kann Bestimmungen haben, die nach einander statt finden. Ein Ding in der Zeit ist veränderlich, und es kann daher immer noch dasselbe Ding seyn, ob es wohl zu einer andern Zeit Bestimmungen hat, die denen zu einer frühern Zeit ge-

rade entgegen gesetzt sind. Derselbe Tisch, der im vorigen Jahr ganz schwarz war, kann in diesem Jahre ganz weiss seyn, nur zu gleicher Zeit kann er das nicht seyn. Zugleich und Nacheinander sind Bedingungen der Zeit, und in dem Mangel der Zusammenstimmung der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen, z. B. des Tisches als schwarz und als weiss, mit der Zeitbedingung des Zugleichseyns besteht die sinnliche Unmöglichkeit der Sache; hingegen in der Zusammenstimmung jener Verknüpfung mit der Zeitbedingung des Nacheinanderseyns die sinnliche, für uns einzige reale, Möglichkeit der Sache (C. 184. M. I, 205.).

7. Wir haben also nun ein Kennzeichen (einen Charakter) der realen Möglichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wesen derselben ausdrückt, in so fern wir sie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich (C. 265.), s. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. a. und Modalität. Die formalen Bedingungen der Erfahrung sind aber alles das, was an allen Gegenständen der Erfahrung anzutreffen seyn muss, und ohne welches sie gar nicht Gegenstände unserer Erfahrung seyn könnten. Man kann diese Bedingungen daher auch die objective Form der Erfahrung überhaupt nennen, und sie enthält eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche zur Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände erfordert wird. Jede Verknüpfung von Vorstellungen wird im Verstande zu einer Einheit zusammengefasst, und diese heisst ein Begriff. Dieser Begriff hat keinen Gegenstand oder ist leer, (s. Begriff, leerer), wenn die Verknüpfung, die er in sich fasst, so willkührlich ist, dass sie auf keine Weise zu irgend einer Erfahrung gehört. Sie kann aber auf zweierlei Art zur Erfahrung gehören. Man findet entweder diese Verknüpfung

wirklich in der Erfahrung, dann ist die Verknüpfung im Verstande aus der Erfahrung entlehnte, und der Begriff empirische, oder die Erfahrung kann ohne eine solche Verknüpfung gar nicht statt finden, die Erfahrung beruhet, in Ansehung ihrer Form, auf dieser Verknüpfung, dann gehört diese Verknüpfung im Verstande auch zur Erfahrung, weil der Gegenstand einer solchen Verknüpfung nur in der Erfahrung angetroffen werden kann; allein der Begriff ist rein oder aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen. Hier hat man also den Charakter der Möglichkeit, man kann es empirische*) Möglichkeit nennen, wenn das Ding wirklich in der Erfahrung existirt, und man es darum für möglich anerkennt; und es ist eine Möglichkeit *a priori*, wenn das, was man für möglich hält, existiren muss, weil es eine nothwendige Form der Erfahrung ist. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff *a priori* (einen solchen, durch den unabhängig von aller Erfahrung die Einheit einer Verknüpfung von Vorstellungen vorgestellt wird) gedacht worden, hernehmen, wenn nicht die Verknüpfung (Synthesis) durch diesen Begriff die Form der Gegenstände ist und so sie möglich macht? Dass in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten seyn müsse, ist allerdings eine nothwendige logische Bedingung (*conditio sine qua non*), wodurch sein Gegenstand vom Undinge (*nihil negativum* s. Ding, 4.) unterschieden wird; aber zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, welches man auch die

*) Was moralische Möglichkeit sei, findet man im Art. Gegenstand §. 8. und in Möglichkeit, 14. vornehmlich aber Wille. Es ist nehmlich die Möglichkeit durch einen Willen (U. XII.).

objective Realität des Begriffs, oder der Synthesis, dadurch er erzeugt wird (dass er einen Gegenstand hat, nicht leer ist), nennen kann, bei weitem nicht genug. Diese muss jederzeit auf Principien der Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der logischen Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruhen (C. 624. *) T. 6.). So ist z. B. eine Figur, die von zwei geraden Linien eingeschlossen, ein synthetischer Begriff *a priori*, der keinen Widerspruch enthält. Denn die darin enthaltenen Vorstellungen von geraden Linien, dass ihrer zwei sind, und dass sie an den Endpuncten zusammenstossen oder den Raum einschliessen, widersprechen sich einander nicht, und also ist eine solche Figur logisch möglich. Allein sie ist dennoch real unmöglich, denn bei der Construction derselben im Raume, durch welche ihre reale Möglichkeit gezeigt werden soll, findet sich, dass eine solche Figur nicht mit den Bedingungen des Raums übereinkommt, und dass zwei gerade Linien keinen Raum einschliessen, sondern wenn ihre Endpuncte zusammen stossen, die Linien auf einander fallen, und beide dann eine und dieselbe Linie sind *) (C. 267. f. M. I, 318.).

Aus diesem allen sieht man nun, dass es ein blosses Blendwerk ist, wenn man die in 3. angeführte Erklärung der logischen Möglichkeit des Begriffs (dass er sich nehmlich nicht selbst widerspricht) für eine Erklärung der transscen-

*) Hiernach ist die Stelle im 2. B. I. Abth. S. 211. dieses Wörterbuchs, Z. 13. v. u. von den Worten: eine gerade bis, Z. 2., zu den Worten: sind auch, wegzustreichen. Ich hatte mich durch das Beispiel in C. 348. 4. verleiten lassen, welches dort, wie hier, eine Uebereilung ist. Im Prädicat zwei Seiten als Begriff und nicht als Anschauung, liegt wirklich nichts, welches dem Begriff eines eingeschlossenen Raums, im Subject, widerspricht.

dentalen Möglichkeit der Dinge (dass dem möglichen Begriff ein Gegenstand correspondire) unterschieben will (s. 5.). Das Kennzeichen der logischen Möglichkeit ist allerdings der Satz des Widerspruchs, wenn dieser einem Begriff nicht entgegen stehet, so ist er möglich. Alles hingegen, was in sich selbst widersprechend ist, ist logisch unmöglich. In jeder Möglichkeit muss das Etwas, was gedacht wird, und dann die Uebereinstimmung desjenigen, was in ihm gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs, unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist logisch möglich. Der Triangel sowohl, als der rechte Winkel sind die Data oder das Materiale zu dem Möglichen, die Uebereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglickeit oder das Logische in derselben, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach dem Grundsatz der logischen Analysis nichts anders als eine logische Beziehung ist (S. II. 168. f.). Das Kennzeichen der transscendentalen Möglichkeit ist die sinnliche Anschauung (die einzige Anschauung, die wir haben); wenn diese dem Begriff kann beigegeben werden, wie in der Geometrie jedesmal durch die Auflösung der Aufgaben geschieht, so ist der Gegenstand des Begriffs real möglich. Wenn nun alle sinnliche Anschauung weggenommen wird, so bleibt nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. die Möglichkeit des Begriffs oder Gedankens. Bei der realen Möglichkeit ist aber davon die Rede, ob ein solcher Begriff, z. B. eines gleichseitigen Triangels, auch einen Gegenstand habe, ob es ein solches Ding gebe, und der Begriff also auch nicht leer sei, sondern etwas bedeute; und dieses zu zeigen, damit fängt Euklides seine Elemente an, wodurch er nun einen Gegenstand zu seinem, an der Spitze des Buchs erklärten, Begriff bekommt, von dem er

etwas in Lehrsätzen behaupten kann. Daher kann auch kein System der Geometrie mit einem Lehrsatz, sondern jedes muss mit einer Aufgabe anfangen (C. 502.).

Es ist aus dem Vorhergehenden zu sehen, dass die logische Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein Widerspruch im Urtheil oder Begriff anzutreffen ist, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles logisch Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäss dem Satze des Widerspruchs, zukommt (S. II, 169. f.). Dies Materiale wird aber entweder durch die Empfindung gegeben, oder durch das Erkenntnissvermögen; im erstern Fall ist der Gegenstand desselben in der Erfahrung da, im letztern Fall muss er in derselben vorhanden seyn; im erstern Fall erkenne ich *a posteriori* und im letztern Fall *a priori*, aber nur die Form *a priori* vom Dinge. Daher heisst *a priori* erkennen, etwas aus seiner blossen Möglichkeit erkennen, weil eben die Form das ist, was es möglich, so wie die Empfindung das, was ein Ding wirklich macht. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann nicht aus blossen Begriffen erkannt werden; denn aus diesen kann wohl die Möglichkeit des Gedankens (dass er sich nicht selbst widerspreche), aber nicht des Gegenstandes (dass er mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimme), als Naturdinges, erkannt werden, welches ausser dem Gedanken (oder als existirend) gegeben werden kann. Also wird dazu Anschauung entweder *a priori* oder *a posteriori* erfordert (N. IX.).

8. Und nun können wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluss dieses Postulats der Möglichkeit daran erkennen, dass nach demselben nur dasjenige für möglich erkannt werden kann, was

sich entweder in der Erfahrung wirklich vorfindet, oder vorfinden muss. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so dass alles an demselben Wechselnde bloss zu seinem Zustande gehört, d. i. eine Substanz, so kann ich die Möglichkeit eines solchen Dinges nie daraus erkennen, dass in dem Begriff desselben kein Widerspruch ist. Eben so enthält der Begriff der Ursache keinen Widerspruch, ob es aber darum wirkliche Ursachen geben könne, kann daraus nicht gefolgert werden. Endlich kann ich mir sehr wohl die Wechselwirkung der Substanzen auf einander vorstellen, ohne dass in diesem Begriffe ein Widerspruch liegt, aber die Möglichkeit solcher wirklichen Wechselwirkungen folgt doch daraus noch nicht. Nur daran erkennt man die objective Realität aller dieser Begriffe, oder (wie man es auch nennen kann) die transscendentale Wahrheit derselben (dass sie einen wirklichen Gegenstand haben können), oder die Möglichkeit ihres Gegenstandes, dass ohne Substanzen, Ursachen, Wechselwirkungen gar keine Erfahrungsgegenstände und Erfahrungserkenntniss statt finden könnte, und dass sie also nothwendig existiren müssen (C. 268. f. M. I, 319.).

9. Wer also aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, sich Begriffe von Substanzen u. s. w. machen, und sie darum für real möglich halten wollte, weil er sie logisch möglich, oder keinen Widerspruch in ihrem Begriff findet, der würde in lauter Hirngespinnste gerathen, weil diese Begriffe weder von der Erfahrung entlehnt (empirisch), noch Formen der Erfahrung (rein), folglich ganz leer (ohne allen Gegenstand) sind. Man kann diese Begriffe gedichtete nennen, ihnen fehlt es gänzlich an dem Charakter der Möglichkeit ihrer Gegenstände, sie haben keine objective Realität. Ein im Raume befindlicher Geist, eine Vorhersehungskraft des Zukünftigen, eine Gemein

ſchaft der Gedanken zwiſchen entfernten Perſonen, ſind gedichtete Subſtanzen, Urſachen, Wechſelwirkungen, deren Möglichkeit nicht erkannt werden kann, Begriffe, die keine transſcendentale Wahrheit haben, ob ſie wohl logiſche Wahrheit, d. i. keinen Widerſpruch enthalten. Dies alles ſind nur erdichtete Verhältniſſe der Dinge zu einander; will man ſich aber gar neue Beſchaffenheiten erdichten, oder Realitäten denken, ſo geht das gar nicht, und hier läſst ſich auch, ohne den Stoff aus der Erfahrung zu nehmen, gar nichts ausrichten. Hier iſt es alſo unnütz nach der Möglichkeit zu fragen, denn Niemand wird je eine Realität erſinnen, die in der Erfahrung nicht vorkäme und nach deren Möglichkeit zu fragen nöthig wäre. Dies rührt daher, weil alle Realität nur auf Empfindung (ſinnlicher Eindrücke) beruhet, dieſe allein kann die Materie der Erfahrung (die Realitäten) geben, dahingegen die Formen des Verhältniſſes, (Subſtanz, Urſache u. ſ. w.) lediglich im Verſtande liegen, und ſich die Empfindungen nur nach denſelben ordnen, daher ſich auch mit denſelben in Erdichtungen ſpielen läſst (C. 269. f. M. I, 320.).

10. Aus dem vorhergehenden iſt zu ſehen, wie die Möglichkeit mancher Dinge, nehmlich derer, deren Begriffe empiriſch ſind, nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden. Die Möglichkeit aller übrigen Dinge iſt entweder erdichtet, und es läſst ſich über dieſelbe nichts entſcheiden, oder es iſt die Möglichkeit der Dinge, deren Begriffe *a priori* ſind, und dieſe kann nur aus der Nothwendigkeit derſelben für die Erfahrung erkannt werden. Aus den bloſsen Begriffen allein läſst ſich alſo niemals die Möglichkeit ihrer Gegenſtände erkennen, ſondern dieſe folgt ſtets nur entweder aus der Wirklichkeit, oder daraus, daſs dieſe Begriffe formale und objective Bedingungen ſind, d. i. ſolche, ohne

welche keine Gegenstände der Erfahrung statt finden würden. Siehe, was von der realen Möglichkeit eines Triangels ausser der reinen Vorstellung desselben im Art. Construiren, 4. gesagt ist.

11. Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Feld des Möglichen grösser sei, als das Feld des Wirklichen, d. i. da alles Wirkliche auch möglich ist, ob es wohl etwas Mögliches gebe, was nicht wirklich sei. Dies ist eine Frage, welche die blosse logische Analysis des Begriffs des Möglichen nicht auflösen kann, die, weil der Begriff des Möglichen einfach ist, nicht einmal möglich ist, sondern zu deren Auflösung die Metaphysik die Kunstgriffe enthalten müsste (sie ist eine Frage von synthetischer Auflösung aus blosser Vernunft). Diese Frage will ungefähr so viel sagen, als: ob es ausser den Wahrnehmungen aller wahrnehmenden Subjecte, die zusammen das Feld eines einzigen Erfahrungsganzen ausmachen, noch Wahrnehmungen geben könnte, mit denen jene auch ein Ganzes ausmachen könnten? Es fragt sich also

a. ob noch andere Dinge möglich sind, als die wirklichen?

b. ob noch andere Dinge möglich sind, als die nothwendigen?

Die erste Frage fragt, ob noch ein ganz anderes Feld der Materie statt finden könne, als das unsrer wirklichen Wahrnehmungen? Das kann der Verstand nicht entscheiden, denn sein Geschäft ist nur, das durch die Sinne Gegebene (die Materie, die wir wahrnehmen) zu verknüpfen. Die zweite Frage fragt, ob noch andere Formen der Anschauung, als Raum und Zeit, oder andere Formen des Verstandes, als die discursiven des Denkens oder der Erkenntniss durch Begriffe, und ob noch andere Kategorien, als die zwölfe, statt finden können. Dergleichen können wir uns aber auf keine Weise erdenken und fasslich machen, und sie wür-

den auch nicht zu dem Inbegriff und Context unſrer Erfahrung gehören. Wie hat man denn aber ein ſo groſses Reich der Möglichkeit herausgebracht, das weit gröſser ſeyn ſoll, als das Reich der Wirklichkeit, und wovon das letztere nur ein kleiner Theil ſeyn ſoll? Auf folgendem Wege, von dem es aber gleich in die Augen fällt, daſs er eben zu keinen groſsen Entdeckungen führen kann. Alles Wirkliche iſt möglich, das giebt jeder zu. Wenn man dieſen Satz nun umkehrt, ſo wird nach den Regeln der Logik nur ein particularer (beſonderer) Satz daraus: Einiges Mögliche iſt wirklich. Dies ſcheint nun ſo viel zu bedeuten, als: Es giebt viel Mögliches, was nicht wirklich iſt. Zwar ſagt Baumgarten (Metaph. §. 41.), die Wirklichkeit ſei die Erfüllung der Möglichkeit (*complementum poſſibilitatis*), d. i. das, was noch zur Möglichkeit hinzukommen muſs, damit es wirklich werde, und ſo ſcheint es, als könne es mehr Mögliches als Wirkliches geben, mehr ſolches, woran jenes Complement (das zur Vollendung nöthige Stück) fehlt, als ſolches, woran es zu finden iſt. Allein, was zum Möglichen hinzukommen ſollte, damit es wirklich würde, müſste folglich ein Nichtmögliches oder ein Unmögliches ſeyn. Soll aus dem bloſs Möglichen das Wirkliche werden, ſo muſs das, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrungen zuſammenſtimmt (das Mögliche) noch mit irgend einer Wahrnehmung in Verknüpfung ſtehen (auch den Charakter der Wirklichkeit an ſich haben). Denn das Wirkliche wird entweder ſelbſt wahrgenommen, oder ſteht doch mit irgend einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen in Verknüpfung. Durch die Wirklichkeit eines Dinges ſetze ich freilich mehr, als die bloſse Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge, von dem ich die Wirklichkeit behaupte. Denn das Ding ſelbſt enthält nicht mehr, wenn es wirklich iſt, als es enthält,

wenn es blofs möglich ist. Sondern, da die Möglichkeit blofs ein Setzen des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen Erfahrungsgebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung. Dafs aber mehr als eine einzige, alles befassende Erfahrung möglich sei, also noch eine andere Reihe von Erscheinungen, als die, mit der alle Wahrnehmungen im durchgängigen Zusammenhange stehen, läfst sich aus unsern Wahrnehmungen nicht schliefsen, und ohne diese Wahrnehmungen noch viel weniger. Denn ohne einen, durch die Sinne gegebenen, Stoff läfst sich überall nichts denken, wie wollten wir denn noch eine Reihe von ganz andern Wahrnehmungen, als möglich, ausdenken können. Wenn man wissen will, ob noch Dinge möglich sind, die mit unsern Erfahrungen nicht in nothwendiger Verknüpfung nach empirischen Gesetzen stehen, so dafs wir sie auch nie wahrnehmen können, z. B. Dinge an sich; so will man eigentlich wissen, ob Dinge in aller Absicht (ohne alle Bedingung) möglich sind. Allein wir kennen nur Dinge, die unter Bedingungen möglich sind, die selbst blofs möglich sind; nehmlich Dinge, die unter Voraussetzung der formalen Bedingungen der Erfahrung, Raum, Zeit, Kategorien, Bewufstseyn u. s. w. möglich sind, diese Bedingungen sind aber selbst blofs möglich als objective Formen der Erfahrung, folglich können beide, die Erfahrungsgegenstände und ihre formalen Bedingungen, nicht in aller Absicht, oder unbedingt, möglich seyn, und von andern Dingen wissen wir nichts, und können nichts von ihnen wissen (C. 282. 287.*) M. I, 332.). Hieraus folgt also, dafs alles reale Mögliche etwas Wirkliches sei, entweder ein wirkliches Ding, oder eine wirkliche Bestimmung irgend eines Dinges; so wie alles logische Mögliche ein wirklicher Begriff ist, der aber leer seyn kann. Dieses hat auch schon Diodorus Kronus eingesehen:

nichts ist möglich, behauptet er, als was geschehen ist, oder geschehen wird (s. Tiedemann Geist der spec. Philos. 2 B. S. 405. f.). So wie in der Mathematik die Construction das einzige Mittel ist, sich von der realen Möglichkeit eines Begriffs zu versichern, so ist es von empirischen Gegenständen die Darstellung in der Erfahrung. Daher ist nur das möglich, was geschieht; das aber, was geschah, war möglich, und was geschehen wird, wird, kann möglich seyn.

12. Die absolute oder unbedingte Möglichkeit, die Möglichkeit in aller Absicht, ist kein bloßer Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Die Vernunft ist eigentlich das Vermögen des Unbedingten; wenn wir also alle Bedingungen des Möglichen in Gedanken aufheben, und fragen nach dem Möglichen, was nicht auf den formalen Bedingungen der Erfahrung beruht, so heisst das, ob der Begriff von Etwas, das nicht von den Erfahrungsgegenständen abhänge, also von Dingen an sich, nicht leer sei, sondern einen Gegenstand, also objective Realität oder transscendentale Wahrheit habe. Diesen Begriff von einer unbedingten Möglichkeit kann man aber zur Erfahrungserkenntniss gar nicht gebrauchen, er hat, wie alle Vernunftbegriffe, einen ganz andern Gebrauch (C. 284. f. M. I, 335.), s. Absolut.

13. Wir wollen nun eine Anwendung dieser richtigen Begriffe von der realen Möglichkeit kennen lernen, und sehen, wie die Verwechselung derselben mit der logischen Einfluss auf metaphysische Beweise gehabt hat. Wir haben gesehen, dass die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ein Verhältniss derselben zu unserm Denken ist, dass wir nehmlich dasjenige möglich nennen, was an den Gegenständen die empirische Form ist, d. i. die Form, welche alle Erfahrungs-

gegenſtände annehmen müſſen, weil dieſe Form *a priori* von den Gegenſtänden gedacht werden kann. Daher können wir ſagen, Naturſubſtanzen, Naturkräfte u. ſ. w. ſind möglich. Wir haben ferner geſehen, und im Art. Daſeyn iſt es noch weiter ausgeführt, daſs ſo wie die Möglichkeit eines Gegenſtandes in unſerm Erkenntniſsvermögen liegt, das Daſeyn deſſelben in der Empfindung zu ſuchen iſt, durch welche die Materie, ſo wie durch das Erkenntniſsvermögen die Form gegeben ſeyn muſs. Die Möglichkeit der Materie, oder die Realität in der Erſcheinung, beruhet alſo auf der Empfindung, ohne welche wir uns gar nicht Materie als möglich denken können; die Möglichkeit der Form der Erſcheinung beruhet hingegen auf dem Anſchauungsvermögen und dem Verſtande, ſo daſs wir uns ebenfalls keine andern Formen der Anſchauung und der Begriffe denken können. Und eben hieraus ſehen wir auch, warum alles Wirkliche möglich ſeyn muſs, weil nehmlich alles, was empfunden wird, auch den Bedingungen der Erfahrung unterworfen ſeyn muſs. Da wir aber bei den Formen der Anſchauung und des Denkens von aller Materie abſtrahiren können, ſo ſcheint es, als wären auch wohl noch andere Gegenſtände, als die wirklichen, möglich. Und ſo heiſst alſo möglich, was den Formen des Anſchauens und Denkens gemäſs, wirklich aber was empfunden werden kann. Wenn wir nun einen ſinnlichen Gegenſtand ſo betrachten wollen, als wollten wir alles von ihm ſagen, was nur in jeder Rückſicht von ihm zu ſagen iſt, ſo müſste er mit allem dem verglichen werden, was nur in der Sinnenwelt vorkömmt, um entweder zu ſagen, er habe es an ſich, oder nicht. Nun muſs alles dasjenige, was das Ding ſelbſt ausmacht, durch die Sinne gegeben ſeyn, denn wir können uns von keinem Dinge die Materie, woraus es beſteht, bloſs denken. Das Ding ſelbſt aber muſs doch, als Erfahrungsgegenſtand, zu allen übrigen

Dingen der Sinnenwelt gehören und mit ihnen in Verbindung stehen. Also kann man sich alle Dinge so vorstellen, dass jedes derselben von der gesammten Materie, aus der die sinnlichen Gegenstände bestehen, seinen Antheil hat, und durch die Beschränkung der gesammten Materie auf diesen Antheil möglich, von jedem andern Dinge unterschieden und durchgängig bestimmt ist, dass man nehmlich sagen kann, was er in Ansehung der gesammten Materie an sich hat, und was er nicht an sich hat s. Bestimmung, 3. Dies alles gilt aber nur von sinnlichen Gegenständen; allein da in der Erfahrung die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich (nicht blosse Gedanken) sind, und folglich vorstehende Gründe, Gründe der Möglichkeit der Dinge an sich in der Erfahrung (der empirischen Realität ihrer Möglichkeit), so dehnen wir, wenn uns diese kritischen Untersuchungen nicht warnen und davon zurückhalten, diese Gründe auch über die Dinge an sich aus, welche ausser dem Felde der Erfahrung liegen sollen, und nicht durch unsre Sinne vorgestellt werden (halten das Princip unserer Begriffe der empirischen Möglichkeit der Dinge für das Princip einer transscendentalen Möglichkeit der Dinge überhaupt, ohne Unterschied, ob sie sinnliche oder übersinnliche sind) (C. 609. M. I, 706.). Hieraus entsteht nun die Vernunftvorstellung von einem Inbegriff aller Realitäten (der Materie aller Dinge); der Gegenstand zu diesem Inbegriff ist aber ebenfalls bloss eine Vernunftvorstellung oder ein transscendentales Ideal der Vernunft, s. Ideal, transscendentales. Dieses Ideal enthält den Begriff des Urwesens oder Gottes, s. Gott, 28. Allein da dieses Urwesen als einfach gedacht werden muss, so kann es nicht als der Inbegriff aller Materie, und so alle Dinge als Theile der Gottheit gedacht werden, denn sonst wäre das Urwesen ein bloss Zusammengesetztes aus lauter

abgeleiteten (auf eine gewiſſe Menge, als Theile der geſammten, Materie beſchränk'ten) Weſen, welches nicht möglich iſt, weil ſonſt nicht dieſe Weſen von ihm, ſondern daſſelbe von dieſen Weſen abgeleitet werden müſste, welches gegen die Abſicht iſt, nehmlich die Möglichkeit der Dinge abzuleiten. Folglich müſſen wir uns das Urweſen als den Grund aller Materie und ſo aller Dinge denken (C. 607. M. I, 702.). Dies iſt nun der Gang der Vernunft, die Möglichkeit und das Daſeyn Gottes *a priori* zu beweiſen. Allein bei dieſem Begriff von einer abſoluten Möglichkeit, die ſie ſich durch die Vorſtellung eines Urweſens (eines Ideals, oder Gegenſtandes, der in der Vernunft ſeinen Sitz hat) realiſirt, verkennt man ganz den Zweck dieſer Vernunftidee und überſchreitet den ächten Gebrauch derſelben, wenn man ſie ſo betrachtet, als habe nun der Begriff objective Realität, als ſei die Möglichkeit eines ſolchen Urweſens auf dieſe Art durch die Vernunft gegeben, als müſſe man nun ein ſolches Urweſen, das Ding ſelbſt, für möglich, ja ſogar für wirklich, erkennen. Dieſe objective Realität iſt eine bloſse Erdichtung, denn das Mannigfaltige zu einem ſolchen Dinge iſt nicht durch Empfindung gegeben, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen des Daſeyns, auch iſt die Form des Dinges nicht die eines Erfahrungsgegenſtandes, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen der realen Möglichkeit. Das Mannigfaltige dieſes Dinges iſt uns bloſs durch unſre Idee gegeben, da dies nun nicht die Materie ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur der Grund der Materie, ſo läſst ſich daſſelbe nicht einmal denken, denn alles Erdichten iſt hier unmöglich, und eben darum iſt auch alles Fragen nach dem, woraus die Gottheit beſteht, ganz umſonſt. Der Zweck der Idee einer abſoluten Möglichkeit der Dinge iſt bloſs, wie bei allen Ideen, die Erfahrungserkenntniſs in ein ſyſtematiſches Ganze zu be-

faſſen, und ſie ſich als ein Vollendetes darzuſtellen. Darum ſtellt ſie ſich den Inbegriff aller Materie vor, um ſo jedes Ding in Anſehung derſelben als durchgängig beſtimmt zu denken, oder ſo vorzuſtellen, daſs demſelben etwas davon (ſein Antheil, woraus es eben beſteht) zukomme (welches die bejahende Beſtimmung iſt), alles übrige aber nicht zukomme (welches die verneinende Beſtimmung iſt, oder auch die Beſtimmung derſelben durch die Prädicate in unendlichen Urtheilen, ſ. Beſtimmung, 3. g.) (C. 608. f. M. I, 704. 705.), ſ. auch Gott, 32., Diſciplin, 18. und Kategorie, 24.

14. Wir wollen nun dieſe richtigen Begriffe von der Möglichkeit auf Gegenſtände der praktiſchen Vernunft anwenden. Die Möglichkeit der moraliſchen Begriffe und einer praktiſchen (moraliſch - geſetzgebenden) Vernunft kann gar nicht bezweifelt werden, denn dieſe beweiſet ihre und ihrer Begriffe Realität oder reale Möglichkeit durch die That oder die Wirklichkeit, ſ. Expoſition, 25. ff. (P. 3.). Giebt es aber eine moraliſch-geſetzgebende Vernunft, ſo giebt es auch eine transſcendentale Freiheit, ſ. Imperativ, kategoriſcher, 13. und zwar eine abſolute Freiheit, von der aus der bloſſen ſpeculativen Vernunft weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit gezeigt werden kann, ſo daſs man bloſs zeigen kann, es ſei ein bloſs problematiſcher Begriff, d. i. ein ſolcher, von dem es unentſchieden bleibe, ob er einen Gegenſtand habe oder nicht, ſ. Freiheit, 27. Die objective Realität des Begriffs einer transſcendentalen Freiheit oder die reale Möglichkeit dieſes Gegenſtandes kann aus bloſsen Principien des Wiſſens unmöglich hergeleitet werden (M. II, 163. P. 4.). Dieſe Realität des Begriffs der Freiheit wird durch ein vorhandenes, unumſtöſsliches nothwendiges Geſetz der moraliſch-geſetzgebenden

Vernunft bewiesen, dessen Daseyn wir nicht leugnen können, s. **Freiheit**, 31. ff. Dieser Begriff der Freiheit macht zugleich den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen speculativen und praktischen Vernunft, indem er die Sinnenwelt an eine übersinnliche Welt knüpft, und lehrt, dass das Wollen, das seinen Grund in dem Uebersinnlichen hat, in der sinnlichen Welt seine Wirkungen äussere, dass aber das handelnde Subject zu beiden Welten gehöre, s. **Freiheit**, 35. ff. Und damit bekommen auch die Ideen von **Gott** und **Unsterblichkeit** Realität, s. **Glaubenssache**, 3. und 4. (M. II, 164. P. 4.). **Freiheit** ist die einzige Idee, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, weil das moralische Gesetz, welches ohne Freiheit nicht möglich ist, eine Thatsache der Vernunft oder *a priori* ist. Das moralische Gesetz ist darin das einzige Ding seiner Art, dass es da ist oder existirt, ohne das gewöhnliche Kennzeichen des Daseyns, Empfindung durch die Sinne, zu haben. Die Vernunft drängt uns dasselbe auf, und Niemand kann es wegvernünfteln; und es setzt durchaus Freiheit als seine Bedingung voraus, s. **Freiheit**, 31. ff. und **Autonomie**, 10, b. Wir wissen also die Möglichkeit der Freiheit *a priori*, aber wir können diese Möglichkeit nicht weiter einsehen, wir wissen nicht die Möglichkeit dieser Möglichkeit, auch würde alle Ableitung diese Freiheit in Nothwendigkeit oder Nichtfreiheit verwandeln. Wir können aber darum die Möglichkeit der Freiheit nicht einsehen, weil sie etwas übersinnliches ist, indem alles Sinnliche Gesetzen unterworfen ist, wodurch es nothwendig wird. Die Freiheit unterscheidet sich aber auch von den Ideen von Gott und Unsterblichkeit dadurch, dass man ihre Möglichkeit **wissen** kann, dahingegen man die Möglichkeit Gottes und der Unsterblichkeit weder einsehen noch wissen kann. Denn das moralische Gesetz kann ohne **Freiheit** nicht statt finden, aber wohl ohne **Gott** und Un-

ſterblichkeit. Aber es iſt nicht möglich, daſs der durchs moraliſche Geſetz beſtimmte Wille ſich einen Endzweck ſetze, und ein höchſtes Gut als das nothwendige Object alles ſeines Trachtens anſehe, ohne einen Gott und eine Unſterblichkeit anzunehmen, ſ. Glaubensſache und Gut, höchſtes (M. II, 165. P. 5. f.). Die Begriffe von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleiſtung ihrer Möglichkeit findet, ſind im moraliſchen Gebrauche der Vernunft zu ſuchen, und gründen ihre Möglichkeit auf denſelben, indem die Freiheit die Bedingung oder der Grund des Daſeyns (*ratio eſſendi*) eines moraliſchen Geſetzes, und dieſes alſo der Grund unſers Wiſſens der Möglichkeit (*ratio cognoſcendi*) der Freiheit iſt (P. 5. *)), und indem Gott und Unſterblichkeit die Bedingung des höchſten Guts oder der Grund der Möglichkeit des nothwendigen Endzwecks alles unſers Wollens iſt, und wir alſo dieſen Endzweck nicht wollen können, ohne die Wirklichkeit jener Gegenſtände vorauszuſetzen oder zu glauben, und daraus ihre Möglichkeit abzuleiten (M. II, 166. P. 7. f.). Die Möglichkeit ſolcher Gegenſtände, wie das höchſte Gut, und die darauf ſich beziehenden Maximen oder moraliſchen Geſetze, iſt eine moraliſche oder praktiſche Möglichkeit, weil ſie ihren Grund in den formalen Bedingungen des Wollens haben, und mit denſelben zuſammen ſtimmen (P. 207.). Ueber die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen ſ. noch Wirklichkeit. Von den Prädicabilien dieſer Kategorie ſ. Veränderung und Vergehen. S. übrigens auch: Meinen, Meinungsſache, Natur, Modalität und Vernunftbegriff.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch I. Hauptſt. II. Abſch. S. 100. f. — III. Abſchn. S. 104. ff — II. Th. I. Abſchn. II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Buch. II. Hauptſt.

III. Abſchn. S. 267. ff. — S. 282. ff. — S. 287 *) III. Hauptſt. S. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 607. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. IV. Abschn. S. 624.

Deſſ. Logik. §. 30. S. 169. f.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. I. S. 6.

Deſſ. Der einz. mögl. Beweisgr. I. Abth. II. Betr. 1 u. 2. S. 16. ff.

Deſſ. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. IX.

Deſſ. Critik der practiſchen Vern. Vorr. S. 3. ff.

Moment,

momentum, *moment*, ſ. Empfindung, 6. und Analogie der Urſache und Wirkung, 16.

Moment der Acceleration, ſ. Beſchleunigung.

Momente des Denkens überhaupt, ſind die drei Functionen der Modalität, problematiſch, aſſertoriſch und apodiktiſch zu urtheilen, ſ. Apodiktiſch, Daſeyn, 2. Modalität und Möglichkeit. Sie heiſsen Momente, weil ſich hier alles gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daſs man zuvor etwas problematiſch beurtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als Wahrheit annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodiktiſch behauptet. Da nun der Grad jeder Realität als Urſache ein Moment heiſst, und die Functionen der Modalität Urſache die Grade der Wahrheit zu denken ſind, ſo können ſie Momente des Denkens überhaupt genannt werden (C. 101.).

Logiſche Momente aller Urtheile, ſ. Erfahrung, 5. Es ſind die verſchiedenen

Modificationen der Verſtandeshandlung des Urtheilens (Pr. 119.). Man findet ſie in der Tafel im Art. Erfahrungsurtheil, 11. A.

Monade,

ſ. Leibnitz, 4. V.

Monadologie,

ſ. Leibnitz, 4. V. und Zuſammenſetzung.

Monarch,

ſ. Autokratie, 4.

Abſoluter, unbeſchränkter, uneingeſchränkter Monarch (*monarcha abſolutus, monarque abſolu*). Derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſeyn, ſofort Krieg iſt. Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote ſtehen müſſen, auf weſſen Befehl alſo Krieg iſt, der muſs eine in jedem Falle geltende Herrſchaft haben, ſ. Abſolut, 2. Der Monarch der Brittiſchen Inſeln hat z. B. recht viel Kriege geführt, ohne irgend Jemandes Einwilligung dazu zu ſuchen, er iſt alſo ein uneingeſchränkter Monarch (F. 154. *) f.).

2. Beſchränkter, eingeſchränkter Monarch (*monarcha arctatus, monarque tempéré*). Der, welcher das Volk befragen muſs, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, und ſagt das Volk, es ſoll nicht Krieg ſeyn, ſo iſt kein Krieg. Der Verfaſſung nach ſollte z. B.

der König der Brittischen Inseln ein durch die zwei Hauser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, eingeschränkter Monarch seyn. Er hat nehmlich zwar nach der Constitution das Recht, zu sagen, es soll Krieg seyn, und es ist dann Krieg (*Commentaires sur les Loix Angloises, de M. Blackstone, T. I. L. 1. ch. 7. p.* 345.), aber er hat nicht alle Staatskräfte in seiner Gewalt. Verweigert ihm also das Parlament den Gebrauch der zum Kriege zureichenden Staatskräfte, so hilft ihm das Recht, zu sagen, es soll Krieg seyn, nichts; es kann dann doch kein Krieg seyn. Allein er ist dennoch ein absoluter Monarch. Denn er kann immer der Constitution vorbei gehen, weil er stets sicher seyn kann, die nöthigen Staatskräfte zum Kriege in seine Gewalt zu bekommen, indem er alle Aemter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, und durch seinen Einfluss auf die Volksrepräsentanten, der so gross und unfehlbar ist, dass von den beiden Häusern des Parlaments nichts anderes beschlossen wird, als was der König will, und durch seinen Minister anträgt, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten zur Erlangung jener Staatskräfte versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muss aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen, es bleibt daher unter dem sehr undurchsichtigen Schleier des Geheimnisses; daher der Minister auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiss, und es auch macht, dass ihm werde widersprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der scheinbaren Freiheit des Parlaments einen Beweis zu geben (F. 153. 154. *) f.).

Monas,

nach Leibnitzens Gebrauch dieses Worts (C. 470.), s. Leibnitz, 4, V. und Zusammensetzung.

Monogramm,

f. Ideal, 4.

Moral,

Ethik (im Sinne der Alten), praktifche Philofophie, Moralphilofophie, Sittenlehre, fittliche Weltweisheit, (*philofophia moralis, philofophie morale*), f. Ethik und Glückfeligkeitslehre. Die Philofophie über die ganze Beftimmung des Menfchen (C. 868.) Die ganze Beftimmung des Menfchen ift der Endzweck deffelben. Diefer Endzweck ift der höchfte wefentliche Zweck des Menfchen, der bei vollkommener fyftematifcher Einheit der Vernunft nur ein einziger feyn kann. Alle übrigen wefentlichen Zwecke des Menfchen find folche, die jenem untergeordnet (fubalterne) find, und zu ihm als Mittel nothwendig gehören, f. Endzweck. Die Befchäftigung der Moralphilofophie verdient daher vor aller Vernunftbewerbung den Vorzug, denn ihr Gegenftand ift das, ohne welches alles übrige keinen Werth hat. Daher verftand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philofophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliften, ja man nennt denjenigen noch jetzt einen Philofophen, der fich auch nur den äufsern Schein der Selbftbeherrfchung durch Vernunft zu geben weifs. Ein folcher mag übrigens in Anfehung feines Wiffens noch fo eingefchränkt feyn, wenn es nur das Anfehen hat, als mache er die Beftimmung des Menfchen zum Endzweck feines Trachtens, um fich ihr nehmlich zu nähern, fo wie der eigentliche Philofoph, um fie und die Mittel dazu zu wiffen (C. 868. M. I, 1011.), f. Encyclopädie, 9.

2. Dieses ist die Bedeutung des Worts Moral in dem weitesten Sinne desselben; man versteht unter demselben die ganze Philosophie der Sitten, und nannte sie in dieser Bedeutung auch die Moralphilosophie (*morum magistra*, die Lehrerin der Sitten). Kant findet es rathsam, die ganze Philosophie der Sitten wieder nach der Weise der Alten Ethik, praktische Philosophie oder Sittenlehre zu nennen, und den Namen Moral blofs auf den rationalen Theil der Ethik, oder die Metaphysik der Sitten, zu übertragen, und hiernach heifst Moral so viel, als die Wissenschaft von dem, was über die Bestimmung des Menschen, und folglich seine Sittlichkeit gänzlich *a priori* erkannt werden kann. Dann ist also die Moral nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil ist die angewandte Moral oder praktische Anthropologie (G. V. 3.). Damit indessen die Moral, in dieser Bedeutung, nicht mit der Ethik überhaupt verwechselt werde, kann man sie auch die reine Moral nennen (C. 79.).

3. Die Moral, in dieser Bedeutung, unterscheidet sich aber von der praktischen oder moralischen Anthropologie (s. Anthropologie, 6.) dadurch, dafs sie blofs die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, dahingegen die moralische Anthropologie oder eigentliche Tugendlehre diese Gesetze unter den subjectiven Begünstigungen und Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften, erwegt, und nicht entbehrt werden kann, aber durchaus

nicht vor der eigentlichen Moral vorausgeſchickt, oder mit ihr vermiſcht werden muſs. Die Moral hat bloſs reine Principien *a priori*, und kann eine wahre demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben; die eigentliche Tugendlehre bedarf zugleich der empiriſchen und pſychologiſchen Principien, und kann niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft werden (C. 79.). Es iſt nothwendig, den reinen Theil der Wiſſenſchaft von dem empiriſchen abzuſondern, weil

a. jeder Theil ſeine eigene Behandlungsart, und daher ſeinen beſondern Mann mit dem dazu gehörigen eigenen Talent fordert, und die Verbindung beider Theile daher, wenn ſie von einer und derſelben Perſon ſollen behandelt werden, gemeiniglich nur Stümper hervorbringt;

b. die Natur der Wiſſenſchaft es erfordert, um zu wiſſen, wie viel reine Vernunft (die bloſse Vernunft ohne alle Erfahrungskenntniſſe) darin leiſten könne, und aus welchen Quellen ſie ſelbſt dieſe ihre Belehrung *a priori* ſchöpfe, ſ. Empiriſch (G. V. 3. ff. M. II, 6.).

Daſs es aber eine reine Moralphiloſophie geben müſſe (d. i. ſolche ſittliche Geſetze, die nicht aus der Erfahrung entſpringen, ſondern die die Vernunft aus ſich ſelbſt nimmt und vorſchreibt), leuchtet von ſelbſt aus der gemeinen Idee der Pflicht und der ſittlichen Geſetze ein. Denn die Pflicht iſt die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz, und ein moraliſches Geſetz iſt eine allgemeingültige Regel, die eben um dieſer Allgemeingültigkeit willen nothwendig iſt. Was aber nothwendig und allgemeingültig iſt, das iſt *a priori* (M. II, 7. G. V. 5. f.). Ob aber gleich, wie hieraus erhellet, die Principien der Sittlichkeit völlig *a priori* feſtſtehen, ſo war man doch vor Kant noch nicht

darauf gefallen, die Unterſuchung darüber als Metaphyſik der Sitten, oder reine Moral, ganz abzuſondern (M. II, 44. G. 31. f.).

4. Die Anthropologie giebt die Fälle an, in welchen die Moralgeſetze ihre Anwendung haben, und wie ſie *in concreto* wirkſam zu machen ſind, wodurch denn die eigentliche Tugendlehre entſteht; alle Moralphiloſophie aber beruhet gänzlich auf ihrem reinen Theil, und giebt dem Menſchen, als vernünftigem Weſen, Geſetze *a priori*, die von keinem empiriſchen und darum bloſs zufälligen Erkenntniſſe abſtrahirt werden können; die wegen der Reinigkeit ihres Urſprungs eben die Würde haben, daſs ſie uns zu oberſten praktiſchen Principien dienen; die, in ihrer Reinigkeit aufgeſtellt, einen viel mächtigern Einfluſs auf das menſchliche Herz haben, als alle andern Triebfedern, und welche die eigentliche Moral ausmachen, ſ. Imperativ (G. V. 7. M. II, 8.).

5. Eine Moral in dieſer Bedeutung iſt alſo eine eigentliche völlig iſolirte Metaphyſik der Sitten und ein ſehr nothwendiges Deſiderat:

a. aus einem Bewegungsgrunde der Speculation oder in theoretiſcher Abſicht, um die Quelle der *a priori* in unſerer Vernunft liegenden moraliſch - praktiſchen Grundſätze zu erforſchen, und die praktiſche Geſetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsgeſetze (U. XII.), die auf vorhergehende Zwecke und Abſichten keinen Bezug nimmt, ſondern dem Menſchen ſelbſt Zwecke ſetzt, und fordert, daſs auf ſie ſeine Abſichten gerichtet ſeyn ſollen (U. XVI.), aufzuſtellen;

b. aus einem Bewegungsgrunde der Moralität, oder in praktiſcher Abſicht, weil ſonſt die Sitten ſelbſt allerlei Verderbniſs unterworfen ſind,

wenn man das sittliche Gesetz anderswo sucht, als in der reinen Philosophie, und weil man sonst Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen werden, oder gar unächte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäſsig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichern moralischen Grundsätze übrig lassen, weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben seyn muſs (K. XI. f.). So viel Empirisches man also zu den sittlichen Begriffen hinzuthut, so viel entzieht man ihrem ächten Einflusse und dem ureingeschränkten Werthe der Handlungen (M. II, 45. 46. G. 32. ff.). Ohne einen reinen Theil kann es also überall keine Moralphilosophie geben. Nicht einmal die eigentliche Tugendlehre ist jene Vermischung der empirischen und reinen Principien, welche man in Wolfs vernünftigen Gedanken von des Menschen Thun und Lassen findet; denn das ist gar keine Moralphilosophie, weil eine Philosophie sich eben durch Absonderung des Vereinigten von der gemeinen Vernunfterkenntniſs unterscheidet, s. Philosophie, praktische. Die (reine) Moral aber hat bloſs reine Principien, und kann sich z. B. nicht auf ein gewisses moralisches Gefühl verlassen (T. V.), wie Hutcheson in seiner Sittenlehre der Vernunft; denn dadurch würde sie der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thun und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfahren, weil das Moralischgute nicht um eines Gefühls willen, oder aus andern Erfahrungsgründen, sondern allein um des sittlichen Gesetzes willen geschehen muſs (G. V. 7. ff. M. II, 9.). Die Einthei-

theilung der Moral s. in Ethik und Sittenlehre.

Siehe übrigens: Sittenlehre und Philosophie, praktische, auch Glückseligkeitslehre. Theologische Moral, s. Moraltheologie.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre II. Th. Einleit. I. S. 79. — Methodenlehre III. Hauptst. S. 868.

Dess. Grundl. z. Met. d. Sitt. Vorr. S. III. ff. — I. Abschn. S: 31. ff.

Dess. Critik d. Urth. Einl. I. S. XII. u. XVI.

Dess. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Einl. II. S. XI. f.

Moralisch,

praktisch, sittlich, (*moralis*, *morale*), was als Grund der Verbindlichkeit gilt. Z. B. ein moralisches Gesetz ist ein solches, welches als Grund der Verbindlichkeit gelten soll; es muss dann absolute Nothwendigkeit bei sich führen, und strenge allgemeingültig für alle vernünftige Wesen seyn (G. V. 6.), s. Moral, 3. und 5. Moralisch heisst aber auch, was sittlichen Gesetzen gemäss ist. Z. B. eine moralische Welt ist ein solche, die allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre; wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, seyn kann, und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit seyn soll (C. 836.), s. Welt, moralische. Eben so moralische Vollkommenheit (R. IV.), s. Vollkommenheit, moralische; moralischer Politiker (Z. 76.), s. Politiker, moralischer.

Moralität,

Sittlichkeit, (*moralitas, moralité*). Die Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist, s. Beziehung, 2., Handlung, Reich und Zweck. In jedem vernünftigen Wesen ist nehmlich eine Gesetzgebung anzutreffen, d. i. es entspringen aus der Vernunft (die in dieser Beziehung die praktische Vernunft heißt und ein Wille ist) gewisse Regeln; welche für die Vernunft überhaupt, das ist für jede Vernunft, in so fern sie Handlungen wirkt, gültig, also allgemeingültig, und eben darum auch moralisch nothwendig sind, d. h. befolgt werden sollen. Diese Gesetze setzen also dem Menschen einen absoluten Zweck oder Endzweck, auf welchen er alle seine übrigen Zwecke als Mittel beziehen soll. Man kann sich nun alle endliche vernünftige Wesen als ein Reich denken, das unter dieser Gesetzgebung steht, und alle seine Zwecke auf jenen oberſten Endzweck bezieht; dies ist das Reich der Zwecke, welches durch jene Gesetzgebung möglich ist. In der Beziehung jeder Handlung nun auf diese Gesetzgebung bestehet die Moralität der Handlung, so wie des handelnden Wesens. Das Princip der Moralität für solche Wesen ist also: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun als so, daſs es auch mit ihr bestehen könne, daſs sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so:

> daſs der Wille (die gesetzgebende Vernunft) durch seine Maxime sich selbst als gesetzgebend betrachten könne.

(G. 75. f.) Die Moralität ist die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen

Zweck an sich selbst seyn kann, d. i. dass es um nichts andern, sondern bloss um sein selbst willen vorhanden ist. Denn da Moralität bloss um ihrer selbst willen ist, und dem Menschen einen absoluten Zweck setzt, der doch aus des Menschen eigener Vernunft entspringt, und auf den alle seine übrigen Zwecke als Mittel bezogen werden sollen: so ist der Mensch um der Moralität willen, oder bloss als moralisches Wesen, Zweck an sich selbst. Die Moralität und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, ist folglich auch dasjenige, was allein Würde hat. Würde ist nehmlich der absolute oder innere Werth, oder die Qualität, um sein selbst, und nicht um etwas andern, willen geschätzt zu werden (M. II, 106. G. 77. f.), s. Würde.

2. Moralität ist also das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens, welches, mit andern Worten, eben so viel heisst, als die Beziehung der Handlungen auf die Gesetzgebung der Vernunft, die sich selbst ein Gesetz ist, s. Autonomie, insonderheit, 4. Wie sich die Moralität einer Handlung von der Legalität derselben unterscheidet, findet man im Art. Legalität.

3. Die Moralität der Handlungen besteht in dem Verdienst und der Schuld in Ansehung derselben. Verdienst und Schuld ist aber die innere Zurechnung, selbst Urheber der Handlungen zu seyn, das erstere, wenn die Handlung mit dem Gesetz übereinstimmt, das letztere, wenn sie dem Gesetz entgegen ist. Diese Zurechnung kann aber nur auf die Natururfachen in uns bezogen werden, die dabei mit gewirkt haben, z. B. Temperament, Erziehung, Umgang, Beispiel u. s. w. und von welchen wir urtheilen, dass wir unerachtet derselben die Handlung hätten unterlassen oder thun sollen. Wie viel aber von uns-

rer eigenen Handlung reine Wirkung der Freiheit war, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) und nicht uns selbst (*merito proprio*) zuzuschreiben sei, das kann Niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten (C. 579. *)).

4. Die Moralität ist die einzige Gesetzmässigkeit der Handlungen, die völlig *a priori* aus Principien abgeleitet werden kann (C. 869.). Die Gesetzmässigkeit einer Handlung ist die Uebereinstimmung oder nicht Uebereinstimmung derselben mit dem Gesetz. Nun geschieht aber die Handlung nach Naturgesetzen, nach welchen alles geschehen muss, und nach Freiheitsgesetzen, nach welchen sie geschehen oder nicht geschehen soll. Die Gesetzmässigkeit der Handlung nach Naturgesetzen kann nicht völlig *a priori* abgeleitet werden, weil unter diesen stets Gesetze sind, deren Erkenntnissquelle die Erfahrung ist. Dieser Naturgesetzmässigkeit wird nun hier die Gesetzmässigkeit nach den Gesetzen der Freiheit entgegen gesetzt und Moralität genannt, und diese kann völlig aus Principien *a priori* abgeleitet werden. Die Wissenschaft von dieser Gesetzmässigkeit oder der Moralität ist die Metaphysik der Sitten oder reine Moral, s. Moral, 2. ff. Dass unsre Moralität Tugend und nicht Heiligkeit ist, findet man im Art. Gebot, 9. f. Von den Hindernissen der Moralität (der Schwäche und Unlauterkeit der menschlichen Natur) (C. 836.) s. Gebrechlichkeit und Hang, 3. f. S. auch Sittlichkeit.

Moralphilosophie,

s. Moral.

Moraltheologie,

Ethikotheologie, (*ethicotheologia, theologia moralis, theologie morale*). Diejenige natürliche Theologie, die von der fittlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher fie nehmlich befchaffen feyn foll) zur höchften Intelligenz, als dem Princip aller fittlichen Ordnung und Vollkommenheit, auffteigt (C. 660.). Wie diefes gefchieht, findet man im Art. Gott, 44. f. foll aber hier ausführlicher gezeigt werden. Eine Moraltheologie ift der Verfuch, aus dem moralifchen Zwecke vernünftiger Wefen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf die oberfte Urfache der Natur und ihre Eigenfchaften zu fchlieffen (U. 400.). Das vernünftige Wefen in der Natur (der Menfch) foll nehmlich, das gebietet ihm das Moralgefetz feiner Vernunft, alle feine Zwecke der Moralität, als feinem oberften Zweck, unterordnen. Wann es dies thut, und die Moralität fich als den oberften Zweck oder den Endzweck aller feiner übrigen, blofs natürlichen, Zwecke denkt und dazu fetzt, fo mufs es nothwendig die finnliche Welt als etwas betrachten, in das es durch feinen Willen fittliche Ordnung und Vollkommenheit bringen foll, folglich da fie, als empirifche Natur, nicht von ihm abhängt, als abhängig von einer oberften Intelligenz (vernünftigen Urfache), welche diefe fittliche Ordnung und Vollkommenheit durch unfern Willen hineinbringen will, und fo das abfolute Grundprincip des Intelligibeln der Welt felbft, unfrer Vernunft, und der moralifchen Gefetzgebung derfelben ift. S. Ethikotheologie und Endzweck, 11. f. Hiermit fieht nun alfo die Vernunft jene oberfte Intelligenz für ein Wefen an, welches alle die Eigenfchaften hat, die,

nach jenen Schlüssen derselben, ihm zukommen müssen. Diese **Moraltheologie** ist also sehr unterschieden von der **theologischen Moral**. Denn die letztere ist **die Wissenschaft von den sittlichen Gesetzen, in so fern sie das Daseyn eines höchsten Weltregierers voraus setzen.** Die **Moraltheologie** hingegen ist **eine solche Ueberzeugung vom Daseyn eines höchsten Wesens, welche sich auf sittliche Gesetze gründet** (C. 660. *)).

2. Da das **moralische Argument für das Daseyn Gottes** so sehr verkannt und eben darum bestritten wird, so will ich hier

a. auseinandersetzen, was es eigentlich leisten soll; und

b. einen Versuch machen, demselben die Form der logischen Präcision anzupassen, und dann

c. einige Bemerkungen ganz kurz vortragen, die K. noch darüber macht.

a. Dieses moralische Argument soll kein **objectiv** gültiger Beweis vom Daseyn Gottes seyn, d. h. er soll nicht so, dass Jedermann sich durch ihn überzeugen muss, und kein Zweifelgläubiger, so bald derjenige, der es war, ihn kennt, weiter möglich ist, **beweisen, dass ein Gott sei.** Es ist im Art. **Beweis**, 3. gezeigt worden, dass es ganz unmöglich sei, einen solchen Beweis zu führen. Sondern dieses Argument soll blos beweisen: dass derjenige, der **moralisch consequent denken will**, es unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse, den Satz: **es ist ein Gott**, anzunehmen; oder, mit andern Worten, er muss es sich zur Regel machen, **so zu handeln, als sei ein Gott**, weil

er sonst vernünftiger Weise sichs nicht zum Zwecke machen könnte, durch seine Handlungen, so viel an ihm ist, sittliche Ordnung und Vollkommenheit in eine Welt zu bringen, die doch nicht von seiner Macht abhängig ist. Es soll mit diesem moralischen Argument auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäfs ihrer Moralität anzunehmen; oder, man könne nicht sittlich gut handeln, ohne anzunehmen, dafs derjenige, der moralisch gut sei, auch werde glückselig werden, und dafs folglich ein Gott seyn müsse. Denn um sittlich gut zu handeln, bedarf man weder die Moralgesetze als den Willen eines obersten Gesetzgebers, noch eines obersten Vergelters, zu betrachten. Die Moral ist auf dem Begriffe des Menschen, als eines Wesens, das einen freien Willen hat (und also nicht an den nöthigenden Willen eines Andern gebunden ist, in welchem Fall er nicht frei seyn, sondern allenfalls nur den Schein der Freiheit haben würde), gegründet, das sich selbst an unbedingte Gesetze bindet, die es sich durch seine Vernunft selbst giebt. Bringen wir schon in die Ableitung der Moralgesetze die Idee des Schöpfers der Vernunft hinein, so verschwindet sogleich alle Freiheit, der Mensch ist dann nichts als eine Maschine, die der Schöpfer so eingerichtet hat, nach gewissen psychologischen Vorstellungen, die ihm eingepflanzt sind, zu handeln oder nicht zu handeln. Wenn man aber sagt, es steht doch bei ihm, so zu handeln oder nicht, so nimmt man ja damit schon an, er gebe sich das Gesetz seiner Handlungen selbst; nur dafs man blofs zugeben will, er kehre sich nicht an Gottes Gesetz, sondern lasse sich freiwillig zum Sclaven eines andern Gesetzes, nehmlich seiner Neigungen machen, wenn er gesetzwidrig handelt,

(weil man sonst Gott für den Urheber des Bösen erklären würde). Dieses freiwillig erklärt man aber für einen (unsittlichen) Gebrauch (Missbrauch) seiner Freiheit, da es doch vielmehr als eine Unterlassung des Gebrauchs seiner Freiheit (als Unfreiheit) angesehen werden muss. Wenn aber der Mensch Gottes Gesetz, als freies Wesen, befolgen soll, so kann er es nicht anders als darum befolgen, weil er es befolgen will, d. i. weil sein Wille ihm ein solches Gesetz ist, dem er Gottes Gesetz gemäss findet. Denn man darf, um sich davon zu überzeugen, nur die Frage aufwerfen: warum soll ich denn Gottes Gesetz befolgen? Antwortet man: aus Dankbarkeit, so ist entweder diese Dankbarkeit wieder darum Pflicht, weil sie Gott will, und dann enthält diese Antwort einen Cirkel und sagt entweder gar nichts, oder, sie sagt: du sollst es, weil es Gott will, dann ist der Wille Gottes für uns absolut, despotisch, und wir sind nicht frei. Antwortet man aber auf jene Frage: damit du glücklich werdest, so erniedrigt man den Menschen zu einem blos habsüchtigen Wesen, das durch Furcht und Hoffnung angetrieben wird, und ebenfalls weder Moralität noch Freiheit hat. Die Moral bedarf also, an und für sich, weder der Idee eines andern Wesens, das über dem Menschen ist, damit er seine Pflicht erkenne, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, damit er sie beobachte. Wenigstens ist es des Menschen eigene Schuld, wenn er das Bedürfniss eines furchtbaren Gesetzgebers oder eines freigebigen Vergelters hat. Denn Handlungen, die aus Furcht entspringen, und alle mögliche Glückseligkeit, die der Mensch erlangen mag, können ihm kein Ersatz für den Mangel seiner Moralität seyn. Die Moral bedarf also zum Behuf ihrer selbst (weder zum Wollen, noch zum Können dessen, was sie vorschreibt) keinesweges der Theologie oder der Religion, sondern sie ist sich selbst genug, vermöge der reinen praktischen

Vernunft. Denn da ihre Gesetze durch die blosse Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit verbinden, und alle unsre Zwecke derselben unterordnen, so bedarf sie gar keines Zwecks, weder um zu bestimmen, was Pflicht sei, noch um dazu anzutreiben. Wer sich erst noch nach einem Zwecke umsieht, um zu wissen, ob er z. B. vor Gericht in seinem Zeugnisse wahrhaft seyn, oder bei Abforderung eines ihm anvertrauten Guts treu seyn soll oder kann, der ist schon ein Nichtswürdiger (R. III.). Es ist also nicht zur Sittlichkeit, aber es ist wohl durch die Sittlichkeit nothwendig, anzunehmen, dass alle vernünftige Weltwesen eine Glückseligkeit erlangen werden, die ihrer Moralität gemäss ist, und dass folglich ein Gott sei. Denn es kann keine Willensbestimmung in dem Menschen ohne alle Zweckbeziehung statt finden, weil die Willensbestimmung nicht ohne alle Wirkung seyn kann, die als Folge der Willensbestimmung doch mit dem Endzweck zusammenstimmen muss (*finis in consequentiam veniens*); denn eine Willkühr, die sich ohne allen Zweck (weder den, den sie hat, noch den, den sie haben soll) bestimmen wollte, würde zwar wissen, was sie wirken sollte (also moralisch gut handeln können), aber nicht wissen, wohin sie zu wirken habe, und also ohne allen moralischen Zusammenhang, ohne Grund in ihrem moralischen Handeln seyn, welches die Vernunft unmöglich befriedigen kann. So bedarf es zwar für die Moral keines Zwecks zum Rechthandeln, sondern das Gesetz ist ihr genug. Aber die Moral macht uns das Rechthandeln selbst zum Zweck, und ordnet ihm alle unsre übrigen Zwecke, die wir wirklich haben, und deren Inbegriff Glückseligkeit heisst, als abhängig von der Pflicht, als ihrer Bedingung, unter. Und so wird es uns nothwendig durch die Sittlichkeit, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäss ihrer Moralität anzunehmen (U. 424.*) f. R. V. ff.).

b. Der moralische Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott mit logischer Präcision vorgetragen, heisst nun so:

α. Ein Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelst seiner Handlung. Das moralische Gesetz, das unbedingt, nicht wozu, gebietet, ist allein ein Gegenstand der Achtung, d. i. der freien Unterwerfung unter dasselbe wider unsre Zuneigung; also einer Unterordnung der Zwecke, die wir wirklich haben, unter einen Zweck, den wir haben sollen.

β. Ein Zweck, den wir wirklich haben, ist ein solcher, der aus unsern Naturtrieben entspringt, und heisst ein subjectiver Zweck, weil er von der zufälligen Beschaffenheit der Natur des Subjects abhängt; ein Zweck, den wir haben sollen, ist ein solcher, der uns von der blossen Vernunft aufgegeben wird, und heisst ein objectiver Zweck, weil er für jedes vernünftige Wesen gültig ist.

γ. Der Zweck, in dessen Begriff sich alle übrigen Zwecke so vereinigen, dass sie entweder als Theile dazu gehören, oder doch als Mittel darauf hinwirken, oder als Folge damit zusammenhängen, der aber weiter keinem andern Zweck auf diese Art untergeordnet ist, heisst der Endzweck.

δ. Jedes vernünftige Wesen, das zur Welt gehört und also Naturtriebe hat, hat auch den subjectiven Endzweck der eigenen Glückseligkeit, d. i. der Erreichung aller seiner Zwecke, die aus seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur entspringen; jedes vernünftige Wesen, das zur Welt gehört, soll aber auch den ob-

jectiven Endzweck der Moralität, d. i. der Unterordnung aller feiner Zwecke unter die Befolgung des Moralgefetzes, es entftehe daraus, was da wolle, alfo ohne allen weitern Zweck, haben.

ε. Das Moralgefetz alfo, was dem Menfchen blofs Achtung einflöfst, weil es ihm ohne allen Zweck, und wider feinen Zweck gebietet, verlangt nicht etwa, dafs der Menfch den fubjectiven Endzweck feiner eigenen Glückfeligkeit gar nicht haben, alfo gar nichts lieben, foll (wie der Stoiker wähnte), denn diefen Endzweck hat er durch feine finnliche, abhängige Natur; fondern nur unter der Bedingung, dafs er das Moralgefetz aus Achtung für daffelbe befolge, darnach trachte.

ζ. Die Verknüpfung diefer beiden Endzwecke, des fubjectiven der eigenen Glückfeligkeit mit dem objectiven der ftrengen Beobachtung des Moralgefetzes, in den Begriff eines einzigen Gegenftandes, der das höchfte Gut heifst, und unter dem ich mir vorftelle, dafs, wenn ich das Moralgefetz ftrenge beobachte, ich auch (meinen wirklichen Endzweck nicht aufgebe, fondern wirklich erreiche, und zwar nicht als oberften Zweck, aber doch als Folge deffelben) werde glücklich werden, ift logifch möglich, denn es ift zwifchen den Begriffen kein Widerfpruch; aber worauf beruhet nun die reale Möglichkeit diefer fynthetifchen Verknüpfung, oder die Möglichkeit des Gegenftandes felbft?

η. Diefe Verknüpfung zwifchen den beiden Endzwecken des vernünftigen Weltwefens, dem, welchen er hat, und dem, welchen er haben foll, ift moralifch nothwendig, d. h. es ift unmöglich, dafs der fittlich gute Menfch, der das Moralgefetz befolgen will, diefe Verknüpfung

nicht für real annehme, und ſich das höchſte Gut nicht als etwas Reales zu ſeinem Endzweck machen ſollte. Ja das moraliſche Geſetz, das der Menſch als Zweck an ſich betrachten ſoll, muſs als ſolcher Gegenſtand ſeiner Zuneigung werden, dies iſt nur dadurch möglich, daſs er ſeinen ſubjectiven Endzweck, der die Objecte aller ſeiner Zuneigung in ſich vereinigt, an daſſelbe knüpfet, und dies Moralgeſetz in Vereinigung mit der Glückſeligkeit, d. i. das höchſte Gut als dasjenige betrachtet, wornach zu trachten für ihn Pflicht iſt.

3. Nun iſt dieſe Verknüpfung nicht phyſiſch; denn ſie beruhet nicht auf Natururſachen, die Moralität iſt nicht eine wirkende Natururſache der Glückſeligkeit, auch kann ſie der Menſch nicht durch ſein Vermögen hervorbringen, oder ſich ſelbſt glücklich machen, wenn er ſittlich gut iſt; ſondern dieſe Verknüpfung iſt intelligibel, d. h. ſie wird bloſs durch die Vernunft vorgeſtellt und nothwendig gemacht, ſie und ihr Grund liegt nicht in der Sinnenwelt.

4. Der Grund dieſer Verknüpfung oder das, was ſie möglich macht, muſs alſo (nach der Analogie mit vernünftigen Weltweſen, doch mit Abſtraction von dem, worin ſie ſpecifiſch verſchieden ſind, von der ſinnlichen Natur) als eine intelligibele Urſache gedacht werden, welche beides, die Glückſeligkeit und die ſittliche Güte der vernünftigen Weltweſen, will, und beide in ſeiner Gewalt hat und mit einander verknüpft. Dazu muſs alſo ein vernünftiges Weſen vorhanden ſeyn, welches das moraliſche Geſetz als Geſetzgeber der übrigen vernünftigen Weſen vorſchreibt, und die Glückſeligkeit denen ſchenkt, die daſſelbe befolgen, das heiſst, der Sittlichgute, der der Moralität ſeine ſinnlichen Zwecke unterordnet, und durch ſeine Vernunft genöthigt, die erſtere als die

Bedingung der letztern betrachtet, ſtrebet nach dem höchſten Gut, und nimmt alſo, da dieſes nur durch den Willen eines allvermögenden moraliſchen Weſens m glich iſt, das Daſeyn eines ſolchen Weſens mit moraliſcher Nothwendigkeit an, d. i. er glaubet an Gott.

Kurz und logiſch präcis kann man dieſe Schlüſſe ſo zuſammen faſſen:

Der Menſch macht (vermöge ſeiner ſinnlichen Natur) die Glückſeligkeit zur Bedingung ſeiner Handlungen;

Er ſoll aber (vermöge ſeiner praktiſchen Vernunft) die Befolgung des Moralgeſetzes zur Bedingung ſeiner Handlung machen;

Er ſoll alſo (weil das Moralgeſetz unbedingt gebietet) die Befolgung des Moralgeſetzes zur Bedingung der Glückſeligkeit machen;

Dieſe Verknüpfung von Begriffen hat nur objective Realität (einen realen Gegenſtand), wenn ein Gott (allvermögendes moraliſches Weſen der Weltherrſcher) iſt;

Folglich iſt demjenigen, der das höchſte Gut (eine durch Moralität bedingte Glückſeligkeit) für den oberſten Beſtimmungsgrund aller ſeiner Handlungen erkennt, das Daſeyn Gottes moraliſch gewiſs (d. i. er glaubt an Gott).

S. Gewiſsheit, 2. So führt alſo nicht die Religion zur Moral, ſondern umgekehrt, die Moral unumgänglich zur Religion, oder zum Glauben an einen moraliſchen Weltſchöpfer, der auch unſer moraliſcher Geſetzgeber iſt, und in deſſen Wil-

len dasjenige Endzweck ſeiner Weltſchöpfung iſt, was zugleich der Endzweck des Menſchen ſeyn kann und ſoll (R. IX. und IX. *) ff.).

c. Dieſer Beweis will alſo nicht ſagen: es iſt eben ſo nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes anzuerkennen; wer ſich alſo vom erſtern nicht überzeugen kann, könne ſich auch von den Verbindlichkeiten nach dem letztern losſprechen. Nein! der nicht an Gott glaubt, giebt damit nicht die Befolgung des Moralgeſetzes auf, ſondern kann nur bei ſeinen Handlungen keinen Endzweck haben. Ein vernünftiger Gottesläugner wird ſich immer noch als ſtrenge gebunden an die Vorſchriften der Sitten erkennen; denn dieſe betreffen ja nur die Form des Wollens, daſs man nach allgemeingültigen Maximen, und darum weil ſie allgemeingültig ſind, wolle, und gebieten unbedingt, es entſtehe daraus, was da wolle, und ohne alle Rückſicht auf Zwecke, oder das, was man wolle. Allein Glückſeligkeit iſt ein unwiderſtehlicher Zweck der vernünftigen Weſen, und dieſe ſoll er nur nach moraliſchen Geſetzen befördern. Daher rührt es, daſs wir bei unſrer Handlung doch nicht ohne Zweck, und folglich auch nicht ohne Endzweck, ſeyn können. Uebrigens beſteht die Erfüllung der Pflicht darin, daſs wir ſie ernſtlich wollen, aber nicht darin, daſs, wenn es uns etwa an Mitteln dazu fehlt, das auch gelinge, was wir wollen, oder wir gewiſſe Zwecke erreichen (U. 425. f. M. II. 958.). Geſetzt alſo, ein Menſch überrede ſich, es ſei kein Gott, ſo würde er darum doch das Moralgeſetz für gültig anerkennen, oder in ſeinen eignen Augen ein Nichtswürdiger ſeyn. Geſetzt ein ſolcher Nichtswürdiger könnte ſich in der Folge überzeugen, und erfüllte nur aus Furcht vor dem höchſten Weſen, oder aus Hoffnung der Vergeltung ſeine Pflicht auf das punct-

lichfte, fo würde er dennoch ein Nichtswürdiger bleiben. Umgekehrt würde es mit der innern moralifchen Gefinnung eines Menfchen fchlecht beftellt feyn, der fichs bewufst wäre, er würde fich an das Moralgefetz nicht kehren, wenn nur kein Gott wäre (U. 426. f. M. II, 959.). Wir wollen nun einen rechtfchaffenen Atheiften annehmen; diefer verlangt von der Befolgung des moralifchen Gefetzes keinen Vortheil, und will nur uneigennützig Gutes ftiften. Aber er kann von der Natur keine Zufammenftimmung zu diefem feinem Zwecke erwarten. Er und die Rechtfchaffenen um ihn her werden zwar der Glückfeligkeit würdig feyn, aber die Natur wird darauf nicht achten, und fie nicht darnach behandeln. Soll alfo der einzige idealifche (in der Vernunft feinen Sitz habende) Endzweck, der der hohen Forderung der fittlichen innern Beftimmung vernünftiger Wefen angemeffen ift, nicht für den Wohlgefinnten nichtig feyn, fo mufs er in praktifcher Abficht (um fich wenigftens von der Möglichkeit des ihm moralifch vorgefchriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen) das Dafeyn eines **moralifchen** Welturhebers (Gottes) annehmen (M. II, 960. U. 427.).

Die reine Vernunft, als **praktifches** Vermögen (als Vermögen, den freien Gebrauch unfers Vermögens zu wirken durch reine Vernunftbegriffe zu beftimmen), giebt durch das moralifche Gefetz in dem Begriff des höchften Guts ein Princip unfrer Handlungen an die Hand, welches zwar gefetzgebend ift, aber doch nur für **finnlich**-vernünftige Wefen. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralifchen Gefetzen hat alfo einen Gegenftand, aber nicht zum Erkennen deffelben, fondern um nach demfelben zu trachten, und auch nur für uns, die wir **finnlicher** (bedürftiger und abhängiger) Natur find. Wir find *a priori* durch die Vernunft

beſtimmt, das Weltbeſte (die allgemeine Glückſeligkeit unter der Bedingung der geſetzmäſsigſten Sittlichkeit) nach allen Kräften zu befördern. In dieſem Endzwecke iſt die Möglichkeit des einen Theils (der Glückſeligkeit) von der Beſchaffenheit der Natur (ob ſie zu dieſem Zwecke übereinſtimme oder nicht) abhängig, und in Anſehung der Erkenntniſs derſelben nicht zu entſcheiden, die des anderen Theils (der Sittlichkeit) *a priori* feſt und auf ſtrengen Beweiſen geſtützt. Sollte die reale Möglichkeit der Glückſeligkeit erkannt werden können, ſo müſste *a priori* bewieſen werden können, daſs die Welt ſelbſt, zu dem Endzweck vorhanden ſei, die vernünftigen Weltweſen ſo glückſelig zu machen, als ſie es verdienen. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, ſo können wir ihn nicht anders denken, denn als übereinſtimmend mit dem moraliſchen Endzweck des Menſchen (der allein den Begriff von einem Endzweck möglich macht, weil man nur von ihm nicht weiter fragen kann, wozu er iſt). Nun finden wir zwar Zwecke in der Welt, ja der Vernunft nach iſt in der Natur gar nichts ohne Zweck, allein den Endzweck der Natur ſuchen wir in ihr vergeblich. Dieſer kann und muſs daher, ſo wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, nur in vernünftigen Weſen geſucht werden. Die moraliſchgeſetzgebende Vernunft der vernünftigen Weſen giebt aber dieſen Endzweck (das höchſte Gut) nicht allein an, ſondern beſtimmt auch dieſen Begriff in Anſehung der Bedingungen (Gott und Unſterblichkeit), unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann (U. 429. ff. M. II, 961.). Es iſt nun die Frage, kann die reale Möglichkeit eines Endzwecks der Schöpfung nicht wenigſtens ſo weit dargethan werden, daſs man einſähe, es ſei eine der Urtheilskraft nothwendige Maxime, einen Endzweck der Schöpfung anzunehmen, und dadurch das Zufällige in der Natur in Einem Begriff als

ſeinem Princip zu verknüpfen, und ſo unter ein Geſetz zu bringen? Dieſes iſt das wenigſte, was man der ſpeculativen Philoſophie anſinnen kann, die den ſittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelſt der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden ſich anheiſchig macht; aber auch dieſes wenige iſt doch weit mehr, als ſie je zu leiſten vermag (M. II, 962. U. 431.). Nach dem Princip der Urtheilskraft, in ſo ferne ſie zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht, um dadurch Erkenntniſs möglich zu machen, würden wir ſagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmäſsigen Naturproducten einen Verſtand als oberſte Urſache anzunehmen, ſo werden wir auch an dieſem Urweſen hinreichenden Grund haben, uns einen Endzweck der Natur zu denken, um uns zu überzeugen, daſs wir uns die Möglichkeit der Welt nur dadurch begreiflich machen können, daſs wir ihrer Exiſtenz einen Endzweck unterlegen (M. II, 963. U. 431. f.). Allein Endzweck iſt bloſs ein Begriff unſrer praktiſchen Vernunft, und in der Natur kann nichts zu finden ſeyn, worauf er paſste, ſ. Endzweck. Dieſer Begriff iſt lediglich für die moraliſch - geſetzgebende Vernunft nach moraliſchen Geſetzen brauchbar, denn die Uebereinſtimmung der Welt mit jenem Endzweck der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft heiſst eben Endzweck der Welt. Nun haben wir durch das moraliſche Geſetz einen Grund, eine ſolche Welt anzunehmen, in der das höchſte Gut erreichbar iſt. Alſo haben wir einen moraliſchen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken (U. 432. M. II, 964.). Dieſes iſt nun noch nicht der Schluſs von dem durch die Moralität beſtimmten Endzweck (dem höchſten Gut) auf das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers, ſondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf dieſe Art beſtimmt wird. Daſs aber zu der Exiſtenz der Dinge gemäſs einem Endzwecke auch zugleich ein moraliſches Weſen,

mithin ein Gott angenommen werden mufste, ist ein zweiter Schlufs für die Urtheilskraft, in so fern sie nach Begriffen der praktischen Vernunft zu dem Besondern das Allgemeine aufsucht. Denn wir können nicht einsehen, dafs wir an unserm Endzweck einen moralischen Grund haben, nicht blofs einen Endzweck der Schöpfung als Wirkung, sondern auch ein moralisches Wesen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wohl aber können wir sagen, dafs, nach der Beschaffenheit unsers Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer solchen, auf das moralische Gesetz und dessen Gegenstand (das höchste Gut) bezogenen, Zweckmäfsigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, nicht begreiflich machen können (M. II, 965. U. 433. f.). Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers aller Dinge ist also blofs so dargethan, dafs es für den praktischen Gebrauch unsrer Vernunft (um die Moralgesetze für den Willen des Urhebers der Welt zu erkennen) hinreichend ist, ohne in Ansehung des Daseyns desselben etwas theoretisch (weder wie man sich dieses Daseyn ohne Raum und Zeit vorzustellen, noch sich von der Möglichkeit und Wahrheit desselben ohne Ursache, von der es abhänge, überzeugen könne) zu bestimmen. Denn die praktische Vernunft bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks (des höchsten Guts) einer Idee (der Vernunftvorstellung eines vernünftigen und moralischen Urhebers der Welt), wodurch die Befolgung des moralischen Gesetzes in einer sinnlichen Welt (für die Urtheilskraft, in so fern sie zu dem Zufälligen allgemeine Principien sucht, hinreichend) für möglich erkannt werde; und diese Idee bekömmt dadurch Gültigkeit für das Handeln, obwohl nicht für das Erkennen. Für die Urtheilskraft, in so ferne sie für das Zufällige einen Grund (die reflectirende) sucht, bewies die

Lehre von den Zwecken in der Natur aus denselben hinreichend eine verständige Weltursache, nehmlich dass wir nach der Beschaffenheit unsrer Vernunft den Zusammenhang nach Zwecken in der Natur, der doch durch die organischen Wesen seine Realität darthut, nicht anders begreifen können; für die Urtheilskraft aber, insoferne sie Handlungen unter die Moralgesetze subsumirt (die bestimmende praktische), bewirkt dieses die Lehre von den Zwecken im Reiche der Sitten durch den Begriff eines Endzwecks (des höchsten Guts). Die reale Möglichkeit der Idee von einem moralischen Welturheber kann nun zwar nicht durch Zweck in der Natur allein dargethan werden, sie sind aber doch von grosser Bedeutung, um de· Idee von einem moralischen Zweck zu Hülfe zu kommen (U. 434. f. M. II, 966.). Zur Verhütung eines leicht eintretenden Missverständnisses ist es höchstnöthig, hierbei noch anzumerken, dass wir die Eigenschaften dieses höchsten Wesens

a. nur nach der Analogie denken, aber

b. nicht erkennen können.

Das erste, weil wir seine Natur nicht erforschen können; das zweite, weil wir sonst einsehen müssten, was die oberste Weltursache an sich sei. Hier ist es aber nur darum zu thun, ob wir die Existenz der obersten Weltursache anzunehmen haben, um den Zweck der reinen praktischen Vernunft, als eine beabsichtete Wirkung unsers Handelns, als möglich zu denken. Die Absicht des Gebrauchs der Eigenschaften dieses Wesens ist nicht, seine für uns unerreichbare Natur zu erkennen, sondern uns selbst und unsern Willen darnach zu bestimmen. Wir werden uns ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können, ohne ihm darum einen wirklichen Verstand und Willen beizulegen. Wenn es

aufs Handeln ankömmt, so ist solches Princip für die Klugheit nur leitend, für die Moralität aber, also für die Weisheit, die es immer mit dem Endzweck zu thun hat, bestimmend (U. 435. M. II, 967.).

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern hat vor der frühesten Aufkeimung der Vernunft in derselben gelegen, und wird nur immer mehr entwickelt *). Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, konnten sie den Ausgang des Redlich- und Falsch-Handelns nimmermehr für einerlei annehmen **). Mithin mußste auch die Vorstellung von einem Zwecke verborgen liegen, mit dem der Weltlauf sich gar nicht zusammenreimen lasse. Nun mochten sie sich die Ausgleichung dieser Unregelmäfsigkeit auf mancherlei noch so grobe Weise vorstellen, so konnten sie sich doch nur eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache als Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem innern Sittengesetze erdenken, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, der in einer Natur ohne allen Endzweck aufser ihnen wirklich werden soll, ein Widerspruch ist. Ueber die innere Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältnifs in der Weltregierung blieb immer dasselbe. Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann vortrefflich diente, jene Idee zu bestärken (U. 438. M. II, 968.).

Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unsrer Ideen des Ueberfinnlichen auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs hat, was die

*) Odyff. ϱ. 485. seqq.
**) Hesiod. Opp. et Dies v. 220.

Idee von Gott betrifft, den Nutzen, dafs Theologie sich nicht in Theosophie versteige oder zur Dämonologie hinabsinke; dafs Religion nicht in Theurgie oder in Idololatrie gerathe (M. II, 969. U. 439.), f. Idololatrie, Götzendienst und Dämonologie. Wenn man nehmlich der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftlers über das Uebersinnliche nur das Mindeste theoretisch zu bestimmen einräumt, wenn man mit Einsichten vom Daseyn und von der Beschaffenheit der göttlichen Natur grofs zu thun verstattet, so sind die Anmafsungen eines Erkenntnisses Gottes *a priori* nicht zu begrenzen. Denn die Begrenzung solcher Ansprüche müfste doch nach einem gewissen Princip geschehen; dafs alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind, beweiset nichts wider die Möglichkeit eines bessern Erfolgs. Hier ist aber kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dafs in Ansehung des Uebersinnlichen schlechterdings gar nichts (als lediglich durch verneinende Urtheile) erkannt werden könne, oder dafs unsere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube zu noch grofsen bis jetzt unbekannten Kenntnissen vom Uebersinnlichen sei. Was aber Religion (Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber) betrifft, so mufs die Ableitung derselben von einem Gesetzgeber die Religion unmoralisch machen und verkehren, weil dann alles Mangelhafte unsrer Einsicht in die Natur dieses Gesetzgebers auch auf die Religion Einflufs hat (U. 440. ff. M. II, 970.). Von der Art des Fürwahrhaltens, in dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes, f. Beweis I, und durch einen praktischen Glauben, f. Glaubenssache. S. übrigens noch Teleologie.

Mord.

f. Tod.

Mündig,

(*majorennis*, *majeur*). Die Qualität, in physischer, rechtlicher und psychologischer Rücksicht sein eigener Herr (*sui juris*) zu seyn (K. 115.). In physischer Rücksicht ist man mündig, wenn man ein Mann ist, s. Mann. In rechtlicher Rücksicht wird man durch die blosse Gelangung zu dem Vermögen der Selbsterhaltung mündig. Das werden also die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, bloss durch ihre ihnen angebohrne Freiheit. Sie können sich aber selbst erhalten, theils wenn sie dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt nach volljährig sind, theils wenn sie ihrer besondern Naturbeschaffenheit gemäss etwa früher dazu im Stande sind. Die Kinder erwerben dieses Recht der Unabhängigkeit von ihren Eltern also ohne besondern rechtlichen Act, bloss durchs Gesetz (*lege*), denn sie sind den Eltern für ihre Erziehung nichts (dem Rechte nach, obwohl der Tugendpflicht nach, Dankbarkeit) schuldig, so wie gegenseitig die Eltern nicht weiter verbunden sind, ihre Kinder zu erhalten, sobald der Zeitpunct der Mündigkeit eingetreten ist, s. Eltern, 10. f. In psychologischer Rücksicht ist derjenige mündig, der sich nicht von Andern leiten lässt. In diesem Verstande bleiben viele Menschen Zeitlebens unmündig. Dass der bei weitem grösste Theil der Menschen (und unter diesen das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit für sehr gefährlich halte, ausser dem dass er beschwerlich ist, dafür sorgen schon ihre Vormünder (S. III, 161. f.), s. Aufklärung, 8.

Münze,

(*moneta*, *monnoye*). Das gesetzliche Geld (K. 126.). Metall nehmlich, wenn es nicht bloss

gewogen, fondern auch **geftempelt** (mit einem Zeichen, für wie viel es gelten foll, verfehen) ift, heifst **gefetzliches Geld**. **Smith** Unterfuch. über die Natur und die Urfachen des Nationalreichth. 1. B. 4. Kap. S. 41.) fucht die Urfache der Erfindung der Münze in der Unbequemlichkeit des **Abwägens** und des **Probirens** der Metalle. Um den Betrügereien, denen die Menfchen dabei ausgefetzt waren, zuvorzukommen, fagt er, um den Taufch zu erleichtern, und dadurch alle Arten des Gewerbfleifses und des Handelsverkehrs zu ermuntern, haben alle Nationen, welche einige Fortfchritte in der Cultur gemacht haben, es nothwendig befunden, beftimmte Quantitäten derjenigen Metalle, die unter ihnen zum Kauf und Verkauf der Waaren gebraucht wurden, mit einem öffentlichen Stempel zu bezeichnen. Dies ift der Urfprung des gemünzten Geldes und derjenigen öffentlichen Gefchäfte, welche zufammen das **Münzamt** ausmachen. Man kann daher die Münze auch durch **geprägtes Geld** erklären. Die Namen diefer Münzen fcheinen Anfangs die Quantität, oder das Gewicht, des darin enthaltenen Metalls angezeigt zu haben.

Mufik,

Tonkunft, (*mufica, mufique*). **Die Kunft des fchönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verfchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Gehörs, d. i. den Ton deffelben betrifft** (U. 211.). Diefe Empfindungen find harmonifch, aber fie können nicht in Anfchauungen zufammengefafst und auf Begriffe gebracht werden, denn bei Tönen läfst fich nichts denken. Aufser ihr giebt es nur noch **Eine Kunft des fchönen Spiels der Empfindungen**, nehmlich die **Farbenkunft**. Die erftere kann man auch, als Gegen-

stand der Kunst, durch das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs erklären. S. Farbenkunst.

2. Die Musik ist beides, eine schöne Kunst, und eine angenehme, reizende Kunst. Sie ist eine schöne Kunst, d. i. eine solche, welche die Reflexion zum Grunde hat, und ein uninteressirtes Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führt. Dies lehrt

a. das Mathematische, was sich über die Proportion der Schwingungen der Luft in der Musik und ihre Beurtheilung sagen läſst;

b. die, obzwar seltenen Beispiele von Menschen, die mit dem schärfsten Gehör nicht haben Töne unterscheiden können;

c. die Wahrnehmung einer veränderten Qualität bei den verschiedenen Anspannungen auf der Tonleiter;

d. daſs die Zahl der verschiedenen Anspannungen für begreifliche Unterschiede bestimmt ist.

Die Erläuterung dieser vier Gründe findet man in dem Art. Farbenkunst.

Die Musik ist aber auch eine angenehme Kunst, d. i. eine solche, welche den Sinn zum Grunde hat, und ein mit Interesse verbundenes Wohlgefallen an der Empfindung in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führt. Denn sie bringt Reize und Gemüthsbewegung hervor. Die Mathematik hat hieran sicherlich nicht den mindesten Antheil, und noch weniger, wie sichs Euler (Briefe an eine d. Prinzessin 8. Br.) vorstellte, die Enträthselung des Plans und Entwurfs des

Compositien, sondern die continuirliche Bewegung und Belebung des Gemüths durch die Affecten der Traurigkeit, Freude, Furcht u. s. w. welche mit der Verbindung und dem Wechsel der Töne consoniren, und einen behaglichen Genuss dieses unsers Zustandes während der Musik verursachen. Ein Angstgeschrei, das die Musik ausdrückt, setzt uns in Schrecken, und frohlockende Töne wirken Fröhlichkeit. Die Mathematik ist nur die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung sowohl als ihrem Wechsel, wodurch es möglich wird, sie zusammen zu fassen. Diese Proportion verhindert zugleich, dass diese Eindrücke einander nicht zerstören, und auf ihr gründet sich unser Wohlgefallen an der (Schönheit der) Musik (U. 220. M. II, 720.).

3. Eine Musik ist also ein Tonspiel, welches, als angenehme Kunst, einen Wechsel der Empfindungen fordert, deren jede ihre Beziehung auf einen Affect hat, ohne doch den Grad des Affects zu erreichen, und als schöne Kunst ästhetische Ideen rege macht. Und so kann man sagen, die Musik, als Tonspiel, ist ein wechselndes freies Spiel der Empfindungen, die uns der Wechsel der Töne verursacht, ohne dass diese Empfindungen weiter eine Absicht zum Grunde haben. Der Wechsel der Töne, welcher nichts anders als ein Wechsel von Empfindungen durchs Gehör ist, belebt das Gemüth. Dieser Wechsel der Empfindungen reizt bald die Fähigkeit zur Freude, bald die zur Traurigkeit, zur Furcht u. s. w., doch so, dass diese Affecten nicht ganz ausbrechen. Hierdurch, und durch die Schwingungen, in welche die Nerven durch die Töne versetzt werden, wird das Lebensgeschäft im Cörper, gleichsam als durch eine innere Motion, befördert, die Eingeweide bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Gesundheit, (welche sich ohne solche Veranlassung

sonst nicht fühlen läßt,) rege gemacht. Dies macht das Vergnügen (Wohlgefallen in der Empfindung) aus. Von der Empfindung des Cörpers vermittelst der beschriebenen Erregung der Affecten geht dieses Spiel zu ästhetischen Ideen oder Verstandesvorstellungen, die die Gegenstände zu diesen Affecten sind. Hat z. B. die Musik uns zum Affect der Traurigkeit gestimmt, so ist unsre Einbildungskraft geschäftig, uns einen Gegenstand für diesen Affect zu schaffen und ihn uns darzustellen, der sich aber weiter nicht auf Begriffe bringen und in Worte fassen läßt. Dies ist die ästhetische Idee *). Von dieser Idee, die eben so mit andern wechselt, wie die Affecten, geht das Spiel mit denselben wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Cörper (U. 225.). Zugleich betrachtet das Gemüth die Harmonie in den Tönen und findet daran ein reines Wohlgefallen (Wohlgefallen in der Beurtheilung). Und so dient die Beurtheilung der Harmonie in den Tönen, mit ihrer Schönheit, dem Genuss der Empfindungen derselben, mit ihrer Annehmlichkeit, nur zum Vehikel. Man muss also eingestehen, dass die Belebung des Gemüths durch die Musik am Ende bloss cörperlich ist, und es vergnügt, dass man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem gebrauchen kann (U. 224. f. M. II, 725.), s. Gedankenspiel.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 51. S. 211. — §. 53. S. 220. ff.

---

*) Da ich sie singen hörte, sagt Rousseau, bemächtigte sich allmählig eine nicht zu beschreibende Wollust meiner ganzen Seele. Bei jedem Worte stellte sich ein Bild in meinem Geiste, oder eine Empfindung in meinem Herzen dar. Sulzers Theorie. Art. Musik.

Muster,

(*exemplar*, *exemplaire*). Das ursprüngliche Beispiel (G. 29.). So sind z. B. die Geschmackswerke der Alten Muster des Geschmacks, d. i. ihre Schriften dienen dem spätern Zeitalter als ursprüngliche Beispiele, oder solche, denen keine andern Beispiele vorhergehen, für die Erzeugung sowohl als auch Beurtheilung ähnlicher Werke des Geschmacks (U. 263.), s. Humanität, 2. und Geschmack, 6. Wenn ein Product verdient als Beispiel nachgeahmt zu werden, so heisst es musterhaft oder exemplarisch. So ist das Genie eines Menschen die musterhafte Originalität seines Talents in Ansehung dieser oder jener Art von Kunstproducten (A. 160.), s. Genie, 14. und Exemplarisch.

Musterhaft,

s. Muster.

Muth,

(*animositas*, *courage*). Die Fassung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen (A. 210.). Diesen Muth hat z. B. derjenige, der, bei einem Sturme auf der See, die Gefahr, im Meere umzukommen, mit einer solchen Fassung des Gemüths erträgt, dass er die Besonnenheit, seine Geschäfte gehörig zu verrichten, behält; oder derjenige, welcher Krankheiten, die nicht mehr zurückzutreiben sind, ohne Furcht und Klagen entgegen geht, s. Furcht.

2. Muth hat der, welcher mit Ueberlegung der Gefahr nicht weicht. Wessen Muth in Gefah-

ren anhaltend iſt, der iſt tapfer, z. B. der Krieger, der auf die Feuerſchlünde einer donnernden Batterie losmarſchirt, und nicht eher ruhet, bis ſie erobert iſt. Dieſer Muth beruht auf Grundſätzen, ſo iſt die Tapferkeit ein geſetzmäſsiger Muth, und ein ſolcher Muth iſt eine Tugend. Muthig iſt alſo, wer die Gefahr glaubt, aber doch aus Grundſätzen auf ſie losgeht. Er iſt eine männliche Eigenſchaft (A. 211. f.). Die Tapferkeit iſt in der engern Bedeutung geſetzmäſsiger Muth, in dem, was die Pflicht gebietet, ſelbſt den Verluſt des Lebens nicht zu ſcheuen. Die Furchtloſigkeit machts allein nicht aus, ſondern die moraliſche Untadelhaftigkeit (*mens conſcia recti*) muſs damit verbunden ſeyn, wie beim Ritter Bayard, der der Ritter ohne Furcht und ohne Tadel hieſs (A. 216.).

3. Muth iſt alſo nicht Geduld, denn dieſe iſt eine weibliche Tugend, die nicht, wie der Muth, Kraft zum Widerſtande aufbietet, ſondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen ſucht. Die Europäer zeigen Muth, wenn ſie ſich im Fall der Umzingelung bis auf den letzten Mann wehren; die Indianer in Amerika beweiſen aber Geduld (freilich von beſonderer Art, nicht als Tugend, ſondern aus Eitelkeit), wenn ſie in dieſem Fall ihre Waffen wegwerfen und ſich ruhig niedermachen laſſen (A. 212.). Der Muthige läſst ſich alſo nicht abhalten, er übernimmt lieber die gröſsten Qualen, als daſs er lange auf dem Bette liegt.

4. Der Muth kann aber auch als ein Affect zur Sinnlichkeit gehören. Bei dieſem Muth iſt keine Ueberlegung, ſondern bloſs eine natürliche Furchtloſigkeit in der Gefahr; dieſer Affect kann aber durch Vernunft erweckt, und ſo wahre Tugendſtärke ſeyn, die eben im Ausdauern Tapferkeit heiſst. Die Entſchloſſenheit, ſich

durch Sticheleien und mit Witz geschärfte Verhöhnungen nicht vom Guten (von dem, was die Pflicht gebietet) abschrecken zu lassen, ist ein rein moralischer Muth. Dieser Muth hat schon einen sehr hohen Grad, weil Ehrliebe die beständige Begleiterin der Tugend ist, und der, welcher sonst wider Gewalt hinreichend gefaßt ist, doch der Verhöhnung sich selten gewachsen fühlt, wenn man ihm diesen Anspruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert. Diesen Muth besitzt mancher nicht, welcher in der Feldschlacht oder im Duell sich als einen Braven beweiset (A. 213.).

5. Die Dreistigkeit giebt auch einen äußern Anschein von Muth; sie besteht in dem Anstande, sich in Vergleichung mit Andern in der Achtung nichts zu vergeben. Dieses Wort sollte eigentlich Dräustigkeit geschrieben werden, denn es kömmt her von Dräueu oder Drohen. Die Dreistigkeit ist das Gegentheil von der Blödigkeit. Diese ist eine Art von Schüchternheit und Besorgniß, Andern nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen, und dann vielleicht ein Gegenstand ihres, wenn gleich heimlichen, Spottes oder doch ihrer Geringschätzung zu werden. Die Dreistigkeit kann, als billiges Vertrauen zu sich selbst, nicht getadelt werden, und beruhet entweder auf dem Grundsatze des Muths, oder ist auch ein bloßer Affect. Freimüthigkeit ist das Mittel zwischen Dreistigkeit und Blödigkeit, und besteht in dem Zutrauen zu sich selbst in Ansehung des Urtheils Anderer. Man kann freimüthig seyn, weil man sichs bewußt ist, daß man kein nachtheiliges Urtheil verdient, oder weil man Anderer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Die Dreistigkeit wird leicht beleidigend. Man kann daher einem jungen Menschen nicht rathen, dreist, aber wohl, freimüthig zu seyn. Freimüthigkeit und Bescheidenheit ist, besonders bei jungen Leuten, sehr angenehm. Die Dummdreistig-

keit (*étourderie*) aber gehört nicht zum Muthe, in der sittlichen Bedeutung des Worts (als eines Grundsatzes); denn sie bestehet darin, dass man sich das Ansehen giebt, als mache man sich nichts aus dem Urtheil Anderer. Sie ist also Unverschämtheit, oder auf das gelindeste ausgedrückt, Unbescheidenheit (A. 213. f.), z. B. wenn ein junger Mensch mit einer zu grossen Frechheit zu einer Dame spricht.

6. Ob Selbstmord Muth voraussetze, findet man im Art. Furcht, 4.

7. Der Muth des Kriegers ist von dem des Duellanten noch sehr verschieden, wenn gleich das Duell von der Regierung Nachsicht erhält, und gewissermassen Selbsthülfe wider Beleidigung zur Ehrensache in der Armee gemacht wird, in die sich das Oberhaupt derselben nicht mischt. Dennoch macht der Staat das Duell nicht durchs Gesetz öffentlich erlaubt, sondern ignorirt es nur. Dem Duell auf diese Art durch die Finger zu sehen, ist ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Princip. Denn es giebt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeint sind (A. 216.).

Muthlosigkeit ist die Vorstellung noch immer grösserer Uebel.

Kant. Anthropologie. §. 67. S. 210. ff. und ein Manuscript darüber.

Muthlosigkeit,

s. Muth, 7.

Mutterstaat,

f. Staat.

Mysticismus,

f. Schwärmerei.

N.

Nacheinander,

succeſſiv, (*ſucceſſive, ſucceſſivement*). In verſchiedenen Zeiten (C. 46.), ſ. Expoſition, 14. β. Das Nacheinanderſeyn oder die Folge iſt ein Modus (innere, obwohl auſſerweſentliche Beſchaffenheit) der Zeit. Zwei Dinge können nehmlich zu verſchiedenen Zeiten vorhanden ſeyn und auch nicht, die Theile der Zeit ſelbſt ſind aber alle nach einander, d. h. wenn ich mir die Zeit vorſtelle, ſo muſs ich mir ſie wieder als etwas, was in der Zeit verfliefst, vorſtellen, und da ſind zwei Zeitſtellen nicht zu Einer Zeit, ſondern nur zu verſchiedenen Zeiten möglich. Dies iſt eine weſentliche Beſchaffenheit, aber eben darum auch kein Modus der Zeit, Daſs aber in der Zeit zwei Dinge, und alſo auch zwei Zeittheile, nach einander ſeyn können, das iſt ein Modus der Zeit (C. 219.).

2. Durch dieſen Modus der Zeit iſt allein unſer Zählen möglich, welches jederzeit ſucceſſiv iſt. Eine nicht ſucceſſiv gedachte Zahl iſt eben ſo widerſprechend, als eine nicht ſucceſſiv erfolgte Bewegung. Beides iſt ohne Zeit nicht möglich. Ein Cörper, der ſich ohne Zeit von *A*

nach B bewegte, würde in A und in B ſeyn, welches nur nach einander, alſo in der Zeit möglich iſt. Und ein Verſtand, der eine Zahl ohne Zeit durchdächte, müſste nicht von einer Einheit zur andern fortgehen, ſondern alle Einheiten mit einander denken, welches aber kein Zählen wäre (Schulz Prüfung, 2 Th. S. 252.).

Nachäffung,

ſ. Genie, 14. und Nachahmung, 3.

Nachahmung,

(*imitatio*, *imitation*). Nachahmung heiſst eigentlich die Befolgung der Regeln, die aus den Geiſtesproducten eines Genies und ihrer Eigenthümlichkeit gezogen werden können. So iſt die Odyſſee das Geiſtesproduct des Genies eines Homers, Virgil aber hat die Regeln befolgt, die aus der Iliade und ihren Eigenthümlichkeiten gezogen werden können, und ſo die Aeneide hervorgebracht, die daher eine Nachahmung der Odyſſee iſt. Zu der Nachahmung bedarf es keines Genies, und das dadurch hervorgebrachte Geiſteswerk hat keinen eigenthümlichen Geiſt (U. 100.), ſ. Genie, 14.

2. Wer alſo alles ſo macht, wie es ſein Vorgänger in einem Geiſtesproducte gemacht hat, der iſt ein bloſser Nachahmer. Und wer in ſeinen Handlungen bloſs ſo handelt, wie ein Lehrer oder Vorgänger, der verwandelt die Sittlichkeit in einen Mechanismus der Nachahmung. Nachahmung iſt alſo der rechte Ausdruck für die Nachfolge eines Vorgängers ohne alle Autonomie (U. 138. f.).

3. Die Nachahmung unterscheidet sich also von der Nachfolge darin, dass bei ihr keine Eigenthümlichkeit ist, wie bei der letztern; von der Nachmachung, dass bei ihr die Regel nicht in eine Formel gefasst werden kann, wie bei der letztern. Sie ist aber auch nicht Nachäffung, weil sie nicht, wie diese, alles (selbst das Missgestaltete) nachmacht (U. 185.), s. Genie, 3. f. Die Nachfolge ist die Befolgung der Art, wie sich ein exemplarischer Vorgänger benommen hat. Sie schöpft aus denselben Quellen aus welchen der Vorgänger schöpfte, und lernt ihm nur die Art, sich dabei zu benehmen, ab (U. 139.).

Nachdrucker,

s. Buch, 3.

Nachfolge,

s. Nachahmung, 3. Genie, 14. und Geschmack, 6.

Nachrede,

üble, Afterreden (*obtrectatio*, *médisance*). Diese Namen giebt man der unmittelbaren Neigung, die auf keine besondere Absicht angelegt ist, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen. Sie ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal diese Achtung (auf der doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht) schwächt, und gegen sie ungläubisch macht (T. 145. f.) (Jak. 4, 11, 12.)

2. Die gefliſſentliche Verbreitung (*propalatio*) der Unſittlichkeit Anderer macht Verachtung der Menſchen zur herrſchenden Denkungsart, und ſtumpft das moraliſche Gefühl des Afterredners durch den öftern Anblick dieſer Denkungsart, ab. Es iſt alſo Tugendpflicht, den Schleier der Menſchenliebe (durch Milderung und Verſchweigung ſeiner Urtheile) über die Fehler Anderer zu werfen; weil die verdiente Achtung für Andere zur Nacheiferung, ſie auch zu verdienen, reizt (T. 146.).

3. Aus eben dem Grunde iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (*allotrio - epiſcopia*) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem Jedermann ſich mit Recht widerſetzen kann, weil er die ihm ſchuldige Achtung verletzt (T. 146.).

Nächſtenliebe,

Menſchenliebe, Philanthropie, (*amor proximi*, *philanthropia*, *amour du prochain*, *philanthropie*). Wenn wir ſolche Pflichten gegen andere Menſchen erfüllen, deren Leiſtung dieſe zugleich verbindet, ſo iſt eine ſolche Leiſtung verdienſtlich. Da nun jede Ausübung einer Pflicht mit einem praktiſchen Gefühl (d. i. einer Maxime, nach der ſo gehandelt wird, wie das Gefühl wirken würde; welches auch ſelbſt durch die Maxime und das Handeln darnach nach und nach gewirkt wird) begleitet wird, ſo iſt das auch der Fall mit den verdienſtlichen Pflichten, und dies Gefühl, das die Ausübung derſelben begleitet, iſt Liebe zu den Menſchen überhaupt. Ein Menſch, der eine verdienſtliche Pflicht aus Pflicht erfüllt, liebt in dem Menſchen, gegen den er ſie erfüllt, die Menſchen. Man nennt dies praktiſche

Gefühl: Liebe des Nächsten. Man kann diese Liebe des Nächsten abgesondert von der Achtung gegen den Nächsten (für sich allein) betrachten, und in Jemanden, der übrigens wenig Achtung verdient, den Menschen lieben; aber beide Gefühle sind doch dem Gesetze nach jederzeit in einer Pflicht gegen Andere mit einander verbunden, nur dass bei den verdienstlichen Pflichten Liebe das Princip und Achtung das Accessorium ist, oder das ausserdem noch hinzukommende Gefühl (T. 116. f.).

2. Die Nächstenliebe ist also die Pflicht, die Zwecke Anderer (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den unsrigen zu machen. Alsdann handeln wir nehmlich so, wie wir handeln würden, wenn uns das ästhetische Gefühl der Liebe zu Andern in Bewegung setzte, aber wir handeln so, nicht aus Trieb (Gefühl), sondern aus Grundsatz (Maxime). Geht also meine Handlung aus Nächstenliebe hervor, so thue ich sie aus dem Grundsatz, Andern wohlzuthun, aus Pflicht; geht sie aber aus der ästhetischen Liebe zu einem Menschen hervor, so thue ich die Handlung aus Neigung, weil mir dieser Mensch wohlgefällt (T. 119.). S. Philanthropie und Liebe, 2.

Kant. Met. Anfangsgr. der Tugendl. §. 23 und 25. S. 116 und 119.

Naivetät,

(*naïveté*), s. Gedankenspiel, 8. ff.

Name,

guter, s. Erwerbung, 32. ff.

Narrheit,

ſ. Hochmuth, 3.

Natur,

(φυσις, *natura*, *nature*). Dieſes Wort bedeutet das Daſeyn (die Exiſtenz) der Dinge, ſo fern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt, oder auch das erſte innere Princip (Grund) alles deſſen, was zum Daſeyn (Wirklichkeit) eines Dinges gehört (N. III.). In dieſem Sinne hat jedes Ding ſeine Natur. Solche Dinge ſind aber Erſcheinungen (Natur im empiriſchen Verſtande). Das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt (überſinnliche Natur) können wir nicht erkennen. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir aus uns ſelbſt wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt zukomme? nicht *a poſteriori*, denn wie wollen wir aus der Erfahrung wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt, auch auſser unſrer Erfahrung, nothwendig (als Geſetz) zukomme? (Pr. 71. f. P. 75.).

2. Daſs die Natur unter allgemeinen Geſetzen ſteht, ſieht man aus jeder reinen Naturwiſſenſchaft, welche ſolche Geſetze für eine beſondere Natur, z. B. die der Materie, vorträgt, z. B. aus Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, oder der allgemeinen Naturlehre, die ſich vor Grens Grundriſs der Naturlehre befindet. Solche Naturgeſetze ſind z. B. der Satz: daſs die Subſtanz bleibt und beharrt; daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (Pr. 73.). Die Geſetze der Natur überhaupt ſind die Analogien (M. I, 311.), ſ. Analogie und Exponent

2. Dies ist aber die Bedeutung des Worts Natur formaliter (*natura adjective f. formaliter spectata*) genommen, d. i. in so ferne wir durch dasselbe, eine Beschaffenheit der Dinge verstehen (N. III.), und da heisst dasselbe: die Gesetzmässigkeit der Bestimmungen des Daseyns der Dinge überhaupt (Pr. 74.). Nun haben wir eben gesehen, dass wir nur von Erscheinungen, d. i. Gegenständen der Erfahrung, die Gesetzmässigkeit derselben wissen können; folglich ist die Natur, in formaler Bedeutung, die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, oder der Erscheinungen in Raum und Zeit (Pr. 759. C. 165.); denn die Gesetzmässigkeit ist der Inbegriff der Bestimmungen nach Gesetzen, das Daseyn ist aber das, wodurch etwas ein Gegenstand der Erfahrung ist, denn das Daseyn besteht in dem Zusammenhange eines Dinges mit der Empfindung, folglich ist Natur die Gesetzmässigkeit dieses Zusammenhangs der Dinge mit unsrer Empfindung. Denn die Gegenstände der Erfahrung sind selbst nichts anders als unsere Empfindungen (als Materie der Erscheinungen) nach allgemeinen Gesetzen (als Form der Erscheinungen) verknüpft, und so als ein Etwas (sinnlicher Gegenstand oder Erscheinung) gedacht, das für Jedermann, der sinnlich erkennt, Gültigkeit hat.

3. Die Frage, wie ist Natur möglich? ist der höchste Punct, den eine Philosophie, welche untersucht, wie wir etwas von Dingen *a priori* wissen können, nur immer berühren mag (Pr. 109.). Natur ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unsers Verstandes, nach welcher alle Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstseyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unsers Denkens, nehmlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, möglich ist (Pr. 110.), s. Kategorie.

4. Die Natur ist entweder die eines besondern Dinges; oder die Natur überhaupt. Die letztere ist die Gesetzmäſsigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, oder auch der Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach nach Gesetzen (nothwendigen Regeln) (C. 263.), und diese liegt aller Erfahrung *a priori* zum Grunde; alle Erfahrung bedarf also solcher Gesetze, folglich können wir die Natur überhaupt nicht durch Erfahrung kennen lernen (Pr. 111.). Sie ist also die Möglichkeit der Erfahrung, und der Inbegriff aller Grundsätze derselben, d. i. der Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller unsrer Vorstellungen in Einem Bewuſstseyn (Pr. 111.). Die Natur entspringt also aus den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung, und ist mit der bloſsen allgemeinen Gesetzmäſsigkeit der Erfahrung völlig einerlei, denn die allgemeinen Naturgesetze (z. B. daſs alles, was geschieht, eine Ursache habe u. s. w.) können und müssen *a priori* (s. *A priori*) erkannt, und allem Erfahrungsgebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden (Pr. 112.). S. Crusius, 2. S. 870. Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche bloſs die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz einerlei. Da nun in der Erfahrung die Gesetzmäſsigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es freilich befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiſs, daſs

der Verstand seine Gesetze (*a priori*)

nicht aus der Natur schöpft, sondern sie ihr vorschreibt.

(Pr. 113.), s. Kategorie, 54.

5. Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll: daſs die nothwendigen Gesetze der Gegenstände sinnlicher Anschauung von uns selbst für solche gehalten werden, die unser Verstand in diese Gegenstände hinein legt. Man betrachte z. B. die Natur des Cirkels (Fig. 23.). Es theilen sich zwei Linien (AB und CD), die sich einander und zugleich den Cirkel schneiden, nach welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäſsig, daſs das Rectangel (rechtwinklige Parallelogramm) aus den beiden Stücken (so daſs jedes Stück eine Seite vorstellt, der die gegenüber liegende Seite gleich ist) einer jeden Linie dem Rectangel aus den beiden Stücken der andern Linie gleich ist (Euklides Elemente, 3 B. 35. Satz). Liegt dieses Gesetz nun im Cirkel, oder im Verstande? Es liegt in der Bedingung, die der Verstand der Cirkelfigur zum Grunde legt, in der Gleichheit der Halbmesser, welches man gleich gewahr wird, wenn die sich schneidenden Linien (AB und CD) durch den Mittelpunct gehen. Gehen sie aber nicht durch den Mittelpunct, so beruhet der Beweis auf drei andern Sätzen, nehmlich:

a. wenn im Kreise eine durch den Mittelpunct gehende gerade Linie eine andere nicht durch den Mittelpunct gehende unter rechten Winkeln schneidet, so halbirt sie auch dieselbe;

b. wird eine gerade Linie in gleiche und in ungleiche Stücke geschnitten, so ist das Rectangel aus den ungleichen Stücken, sammt dem Quadrat des Unterschieds zwischen der halben Linie und

dem einen ungleichen Stücke, dem Quadrat der halben Linie gleich;

c. der Pythagorische Lehrsatz: dass in jedem rechtwinkligen Triangel das Quadrat der dem rechten Winkel gegenüber liegenden Seite den beiden Quadraten der ihn einschliessenden Seiten gleich ist.

Aus diesen Sätzen folgt nun der Beweis so:

α. Wegen der Perpendikel FG und FH auf AC und BD (Fig. 56.) ist (nach a) AG = GC und BH — HD.

β. Wegen dieser Gleichheit ist (nach b) das Rectangel aus den ungleichen Stücken AE, EC sammt dem Quadrat von GE gleich dem Quadrat von GC. Eben so ist das Rectangel aus DE, EB sammt dem Quadrat von EH gleich dem Quadrat von BH.

γ. Hieraus folgt, dass auch das Rectangel aus AE, EC sammt dem Quadrat von GE nebst dem Quadrat von GF gleich seyn muss dem Quadrat von GC nebst dem Quadrat von GF. Eben so ist das Rectangel aus DE, EB sammt dem Quadrat von EH nebst dem Quadrat von FH gleich den beiden Quadraten von EH und FH.

δ. Wegen der rechten Winkel bei G und H sind aber (nach c) die beiden Quadrate von GF und von GE zusammen, so wie auch die beiden Quadrate von FH und EH zusammen dem Quadrat von EF gleich; und aus eben dem Grunde die beiden Quadrate von GC und GF dem Quadrat von FC, so wie die beiden Quadrate von BH und HF dem Quadrat von BF gleich.

ε. Da nun die Halbmesser alle, folglich

auch FB und FC einander gleich ſind, ſo folgt, daſs das Rectangel aus AE, EC ſammt den beiden Quadraten von GE und GF, wofür man aber (nach δ) das Quadrat von EF ſetzen kann, und eben ſo das Rectangel aus DE, EB nebſt dem Quadrat von EF, dem Quadrat der Halbmeſſer BF oder FC gleich ſind.

ζ. Folglich ſind, wenn man das Quadrat von EF wegläſst, die Rectangel aus AE, EC und aus DE, EB einander gleich. Da nun in der Conſtruction und dem Beweis kein Grund liegt, warum dies nicht von jeden zwei Linien gelten ſollte, die ſich im Cirkel auf dieſe Art ſchneiden, weil alle Halbmeſſer, worauf die Gleichheit der Rectangel eigentlich beruhet, einander gleich ſind: ſo folgt auch, daſs das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich iſt, wenn ſich zwei Linien einander und zugleich den Cirkel ſchneiden.

Liegt nun dieſes Geſetz im Raume, und erforſcht es der Verſtand, indem er die Natur des Raums unterſucht, oder liegt es im Verſtande, und in der Art, wie dieſer den Raum nach gewiſſen Regeln, die er ihm vorſchreibt, beſtimmt? Im Raume liegt freilich die Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der Anſchauungen, aber die Beſtimmungen derſelben liegen doch in den Regeln des Verſtandes. Der Verſtand ſagt, das Mannigfaltige des Raums ſoll ſo verknüpft werden, daſs die Halbmeſſer einer ebenen Figur, die von einer Linie eingeſchloſſen iſt, alle einander gleich ſind; damit beſtimmt er den Raum zur Cirkelgeſtalt, und legt ſo durch das Geſetz des Pythagoriſchen Lehrſatzes c, und der beiden andern in b und a, das Geſetz der einander in geometriſcher Proportion ſchneidenden Sehnen hinein, daſs nehmlich AE : DE = BE : EC, welches mit dem, daſs die Rectangel aus AB, EC und DE, BC einander gleich ſind, ei-

nerlei ist; indem der Inhalt eines Rectangels dadurch gefunden wird, dafs man die Zahlen multiplicirt, welche die Länge der beiden Seiten ergeben. Das ist aber die Natur der geometrischen Proportion, dafs wenn sich AE zu DE eben so verhält, wie BE zu EC, auch AE multiplicirt mit EC gleich ist dem DE multiplicirt mit BE.

Aus allem diesen folgt, dafs der Verstand durch die Constructionen blofs zum Bewufstseyn der Regeln kommt, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem die eine Bedingung zur andern führt und der Verstand nur das eine Gesetz nicht in das Mannigfaltige hinein legen kann, ohne zugleich mehrere andere, die damit synthetisch zusammenhängen, auch hinein zu legen, die er erst durch die Construction auffinden mufs. Der Verstand erkennt also seine eigenen Gesetze, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem er meint, die Natur des Raums zu erforschen. Der Raum selbst ist etwas so gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so unbestimmtes, dafs man in ihm keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Der Verstand ist es, der ihn auf so unzählige Weise nach seinen Gesetzen bestimmt. Eben so verhält es sich mit den andern Beispielen, die Kant giebt, die ich aber der Kürze wegen, da sie für den, der nichts von Mathematik versteht, sehr vieler Erläuterungen bedurfen würden, übergehen mufs. S. auch Imperativ, S. 466. und Heteronomie, 6.

Natur eines einzelnen Dinges insbesondere bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Caufalität (C. 446. *)). In diesem Verstande redet man von der Natur der flüssigen Materie des Lichts, des Feuers, der elektrischen Materie, der Metalle, des Goldes, Eisens u. s. w. und bedient sich des Worts *adjective*.

6. Es giebt aber noch eine Bedeutung des Worts Natur, nehmlich wenn es materialiter (*natura ſubſtantive, materialiter ſpectata*) genommen wird. Dieſe Bedeutung iſt im Art. Kategorie, 54. angegeben. Man verſteht nehmlich hiernach unter Natur den Inbegriff der Erſcheinungen, (Gegenſtände, die uns gegeben werden) (C. 682.), Gegenſtände unſrer Sinne ſind (N. III. U. 267. f.), ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſalität, durchgängig zuſammenhängen (C. 446.*)). Wenn man nehmlich von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganzes (der Erſcheinungen) in Gedanken. Die Verknüpfung der Theile deſſelben zu einem Ganzen beruhet auf einem erſten innern (in dem Dinge ſelbſt, nicht in ſeinen Verhältniſſen liegenden) (N. IV.) Princip als Urſache dieſer Verknüpfung des ganzen Daſeyns, und dieſes innere Princip ſind bei der Natur überhaupt die Empfindung durch die Sinne und die Kategorien, (C. 165.), inſonderheit aber die der Relation und Modalität. Das Ganze der Erſcheinungen im nothwendigen Zuſammenhange nach dieſen dynamiſchen Kategorien kann man ein dynamiſches Ganze nennen, und dieſes heiſst Natur; das Ganze der Erſcheinungen hingegen nach den mathematiſchen Kategorien der Quantität und Qualität iſt ein mathematiſches Ganze, und heiſst Welt (C. 446.), ſ. Kategorie, 54. und Naturbegriff, 6., auch Encyclopädie, 11. ff. Wie Natur und Welt unterſchieden ſind, findet man weiter ausgeführt im Art. Welt. Wenn man nicht darauf ſiehet, daſs uns nur Gegenſtände durch die Sinne gegeben werden können, ſondern ſich vorſtellt, daſs andern Weſen auch wohl Gegenſtände durch eine andere Art von Anſchauung gegeben werden mögen, ſo wird das Wort Natur in noch allgemeinerm Sinn genommen, und ſo entſtehen vier Bedeutungen deſſelben:

a. Natur als Inbegriff gegebener Gegenſtände jeder Art von Anſchauung. Die Wiſſenſchaft von derſelben heiſst Metaphyſik der Natur oder Phyſiologie der reinen Vernunft, auch rationale Phyſiologie, in ſo fern ſie nehmlich von allem Empiriſchen abſtrahirt, ſonſt Philoſophie der Natur (C. 873.).

b. Natur im überſinnlichen Verſtande, als Inbegriff der Dinge an ſich ſelbſt, die durch eine nichtſinnliche Anſchauung gegeben werden müſsten. In dieſer Bedeutung nannten die Scholaſtiker Gott *natura naturans*. Die (imaginäre) Wiſſenſchaft derſelben heiſst transſcendente Phyſiologie.

c. Natur überhaupt im empiriſchen Verſtande als Inbegriff der Erſcheinungen, die durch die ſinnliche Anſchauung gegeben ſind, oder Gegenſtände der Erfahrung (Pr. 74.), d. i. der Vorſtellungen in uns, ſowohl die der äuſsern Sinne, als die des innern Sinnes (Pr. 111.), mit Ausſchlieſsung aller nichtſinnlichen Gegenſtände (N. III.), in ſo fern ſie durch Relation und Modalität in Verknüpfung ſtehen. In dieſer Bedeutung iſt die Natur ein Sinnenweſen (U. 397.), und die Scholaſtiker nannten ſie *natura naturata*. Die Wiſſenſchaft derſelben heiſst immanente Phyſiologie.

d. Natur insbeſondere im empiriſchen Verſtande, als Inbegriff der materiellen Dinge, die durch die äuſsern Sinne gegeben ſind. Dies iſt die ganz gemeine materielle Bedeutung des Worts (U. 308.).

7. Die Natur, in materieller Bedeutung, ſo wie das Wort in 6. c. erklärt iſt, hat, nach der Hauptverſchiedenheit unſerer Sinne, zwei Hauptheile, oder iſt zwiefach:

a. Die ausgedehnte oder cörperliche, auch materielle Natur, die Natur aufser uns. Sie ist der Inbegriff der Gegenstände äusserer Sinne, wird auch schlechtweg Natur genannt, und ist das, was in 6. d. erklärt worden ist. Die Wissenschaft derselben heisst Physik (C. 874. U. 313.).

b. Die denkende Natur ist der Gegenstand des innern Sinnes, oder die Seele, die Natur in uns. Die Wissenschaft derselben heisst Psychologie. Man muss aber diese denkende Natur der Seele wohl unterscheiden von einer geistigen Natur derselben (C. 874.). Die letztere wäre eine Natur von der Art in 6, b; also würde man dabei nicht bloss von der cörperlichen Natur, sondern von aller erkennbaren Natur überhaupt, oder der sinnlichen Natur in 6. c. abstrahiren (N. IV. C. 711. f.).

8. Natur, in formeller Bedeutung, wird aber auch der Freiheit entgegen gesetzt. Dann heisst der Ausdruck Natur das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit, also die Nothwendigkeit, der alles unterworfen ist, was zur Sinnenwelt gehört, und die von den Gesetzen der Verknüpfung alles Mannigfaltigen, das durch die Sinne gegeben ist, herrührt. Man nennt sie auch die Naturnothwendigkeit (C. 447.). Die Natur wird aber auch in uneigentlicher formeller Bedeutung genommen, und heisst dann so viel als der subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That hergeht. Der Mensch gebraucht entweder seine Freiheit und handelt nach moralischen Gesetzen, die allgemeingültig sind, oder ist gut, oder er handelt nicht darnach, gebraucht also seine Freiheit nicht, oder ist böse. Dies muss seinen Grund haben, der in

dem Menschen liegt, und diesen Grund, der eher ist als alle That des Menschen, die uns in die Sinne fällt, nennt man auch wohl die Natur des Menschen in Ansehung seiner Moralität, er mag nun liegen, worin er wolle. Denn das Daseyn des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs seiner Freiheit muss doch auch nach allgemeinen (für alle Menschen gültigen) Gesetzen bestimmt seyn. Allein dieses Gesetz muss doch von der Art seyn, dass die Freiheit damit bestehen kann, der Grund des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs der Freiheit muss immer wieder ein Act der Freiheit seyn. Denn wäre das nicht, so fiele alle Zurechnung, und damit alle Moralität der Handlungen weg. Der Grund der Annehmung oder Nichtannehmung der Maxime, sich durch Gründe der Moralität zu Handlungen bestimmen oder nicht bestimmen zu lassen, kann kein bloser Naturtrieb seyn; sonst würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können, welches der Freiheit widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder er ist von Natur böse: so bedeutet das nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter oder böser Maximen, und zwar allgemein als Mensch, mithin so, dass dadurch zugleich der Charakter seiner Gattung ausgedrückt wird (R. 6. ff.).

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angebohren, obwohl eigentlich die Natur nicht Schuld daran ist (dass der Mensch gut oder böse ist). Von Natur heisst also hier, der Grund liegt in der Beschaffenheit des Menschen, als Menschen, doch unbeschadet der Freiheit; so wie angebohren, vor jeder sinnlichen That (R. 8.).

Und so kann man sagen, das Böse ist dem

Menſchen formaliter natürlich, d. i. es folgt nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei (wir kennen ſie nicht, weil ſie intelligibel iſt), nur daſs ſie hier eine moraliſche (Freiheit des Willens zum Grunde habende), nicht phyſiſche (den Mechanismus der Natur zum Grunde habende *)) iſt, nothwendig (nach einem Geſetz), obwohl der Menſch ſelbſt die freie Urſache iſt, denn Freiheit iſt nicht Geſetzloſigkeit, obwohl wir von dieſen intelligibeln Geſetzen eines mit Freiheit handelnden Willens, die von den moraliſchen Geſetzen, die er befolgt, noch verſchieden ſind, oder von einer Cauſalität aus Freiheit, uns keine Begriffe machen können. Dem Natürlichen iſt das Nichtnatürliche oder Unnatürliche entgegen geſetzt; dieſes iſt entweder das Uebernatürliche oder Widernatürliche. Das Uebernatürliche iſt eine ſolche Ordnung der wirkenden Urſachen, von welcher wir nichts verſtehen. Daſs der Menſch böſe iſt, das iſt alſo in praktiſcher Bedeutung natürlich. Denn es iſt nicht anders möglich, als dies vorauszuſetzen, wenn der Menſch ſich ſelbſt als moraliſches Weſen beurtheilen ſoll; aber in theoretiſcher Bedeutung, wenn wir dieſe Ordnung einſehen wollen, iſt es übernatürlich. Das Widernatürliche iſt das Verkehrte, was wider die Ordnung der wirkenden Urſachen wäre (S. III, 504. *)), ſ. Ende aller Dinge.

Wollte man von einem Menſchen behaupten, er habe gar nichts Böſes gethan, ſo würde man ſagen, das iſt kein natürlicher Menſch, dieſe ſeine Beſchaffenheit iſt übernatürlich. Denn

---

*) Denn das Nothwendige aus Natururſachen, oder das Phyſiſch nothwendige iſt materialiter-natürlich.

es ist natürlich, dafs der Mensch Böses thut, es geschieht gewöhnlicher Massen (C. 3.), und dies muss seinen Grund in der Menschheit, obwohl in der intelligibeln Freiheit derselben, haben. Aber man kann auch sagen, es ist natürlich, dass der Mensch Gutes thut, wenn man nehmlich unter natürlich das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte (C. 7.). Wenn man nehmlich auf die Natur des Menschen sieht, nicht wie sie ist, sondern wie sie nach dem Moralgesetz seyn sollte, so ist nichts natürlicher, als dass der Mensch Gutes thut. Dass der Mensch aber doch Böses thut, ist in diesem Sinne etwas Widernatürliches; denn der böse Mensch handelt verkehrt oder wider seine praktische Vernunft. In theoretischer Bedeutung ist es aber eben so übernatürlich, dass er Böses thut, als wenn er Gutes thut, in praktischer Bedeutung aber ist beides natürlich, obwohl das erstere, weil das Factum dafür spricht, natürlicher scheint (C. 7.).

9. Natur, in dieser praktischen Rücksicht, wird endlich auch der Gnade entgegen gesetzt, s. Gnadenmittel, 2. Dies ist besonders ein kirchlicher Gebrauch. Unter Natur kann nehmlich auch das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit verstanden werden, dann heisst Gnade so viel, als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit. In diesem Sinne sind Natur und Gnade oft mit einander im Widerstreit (s. Gegenwirkung, 14.). Allein gemeiniglich wird unter Natur, in praktischer Bedeutung, das Vermögen verstanden, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten; dann ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, so fern er durch sein eigenes, aber übersinnliches Princip (die Vorstellung seiner Pflicht, oder das Tugendprin-

cip, von der es unbegreiflich ist, wie sie als bloſse Vorstellung den Willen bestimmen kann) zu Handlungen bestimmt wird. Da wir uns nun dieses nicht erklären können, so stellen wir es uns als einen von der Gottheit in uns gewirkten Antrieb zum Guten vor, dazu wir die Anlage nicht selbst in uns gegründet haben (F. 59.). Diese Bedeutung des Worts Gnade ist also noch unterschieden, und also auch die der ihr entgegengesetzten Natur, von der im Art. Gnadenmittel 2. die Rede ist. Hiernach heiſst Gnade, was dem Menschen den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient, und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht oder auch gehofft und erbeten werden kann. In dieser Bedeutung sieht man beide, Natur und Gnade, zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung an (R. 266.), s. Schwärmerei.

10. Hiernach ist nun der Spruch der Alten zu erklären: lebe der Natur gemäſs (*naturae convenienter vive*). Das heiſst: erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur. Die Zwecke der Natur sind a. der physische, Glückseligkeit und b. der moralische, Moralität. Wir leben also der Natur gemäſs, wenn wir diesen Zwecken nicht zuwider handeln. Hierin bestehet die moralische Selbsterhaltung, und sie begreift die Unterlassungspflichten in sich, oder ist einerlei mit dem stoischen Grundsatze: dulde und enthalte dich (ἀνέχου και ἀπέχου, *sustine et abstine*). Dies gehört zur moralischen Gesundheit des Menschen, sowohl als Gegenstandes seines äuſsern als seines innern Sinnes, zur Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität) (T. 67.).

11. Das moralische Gesetz soll der sinnli-

chen Natur die Form einer überſinnlichen Natur verſchaffen. Die überſinnliche Natur iſt nehmlich eine ſolche, in der das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt nach Geſetzen beſtimmt iſt, von denen kennen wir aber keine als die Moralgeſetze. Dieſe ſetzen indeſſen voraus, daſs die vernünftigen Weſen, welche ſie beobachten, als ſolche zur überſinnlichen Welt gehören, weil in der Sinnenwelt, als dem Ganzen der Erſcheinungen, alles dem Mechanismus der Natur, alſo ſolchen Geſetzen, nach welchen alles nothwendig iſt, d. i. die den Freiheitsgeſetzen gerade entgegen geſetzt ſind, und nach welchen keine Moralität möglich, unterworfen iſt. Nun gehören die vernünftigen Weſen, in ſo ferne ſie auch in den Sinnen ſind, zu den Erſcheinungen der ſinnlichen Natur. Da ſie nun in der Sinnenwelt nach den Geſetzen der überſinnlichen Welt handeln ſollen, und die Geſetze der Natur die Form derſelben beſtimmen, ſo kann man ſagen, das Moralgeſetz ſoll der ſinnlichen Natur die Form einer überſinnlichen (intelligibeln) Natur verſchaffen, ſ. Autonomie, 11. Die ſinnliche Natur der vernünftigen Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch bedingten Geſetzen, die alſo nicht durch ihre eigene Vernunft gegeben werden, folglich für ihre Vernunft Heteronomie ſind, ſ. Heteronomie, 6. Die überſinnliche Natur eben derſelben Weſen iſt dagegen die Exiſtenz derſelben nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, die die Vernunft ſich ſelbſt giebt, die folglich zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Geſetze, nach welchen das Daſeyn der Dinge vom Erkenntniſs abhängt, praktiſch ſind, ſo iſt die überſinnliche Natur, ſo weit wir uns einen Begriff davon machen können, nichts anders, als, eine Natur unter der Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft. Das Geſetz die-

ser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt (das Ganze, nach Quantität und Qualität, so bestimmter Wesen, dass wir ihr Daseyn nur denken, obwohl nothwendig voraussetzen, oder glauben, aber nicht erkennen können, d. i. der Dinge an sich) ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze der sinnlichen Welt, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche Natur (*natura archetypa*) nennen, die wir blos in der Vernunft, als Idee, nicht aber als ausser uns existirenden Gegenstand, erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung jener Idee, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete Natur (*natura ectypa*), s. Gut, höchstes, 8. c. (P. 74. f. M. II, 221.). Dass aber die Idee einer urbildlichen Natur wirklich unsern Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster vorliege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst (M. II, 222. P. 75.). Z. B. die Maxime, nach der ich ein Zeugniss ablegen will, dass ich nehmlich alsdann die Wahrheit sagen will, würde Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen, wenn sie allgemeines Naturgesetz der sinnlichen Welt wäre. Denn nach dem Naturgesetz, nach dem alles geschehen muss, würde eine Aussage beweisen müssen, sie würde also nie unwahr seyn können, weil unwahr seyn und beweisen sich einander widerspricht, und nicht denkbar ist. Die Maxime, nach der ich über mein Leben disponire, dass ich nehmlich dasselbe nie willkührlich endigen will, würde es Jedermann unmöglich machen, sein Leben willkührlich zu endigen, wenn diese Maxime ein allgemeines Naturgesetz der sinnlichen Welt wäre, denn eine solche Natur, worin Jedermann sein Leben willkührlich, (das hiesse in diesem Falle gesetzlos) endigen könnte, würde,

wenn alles übrige Natur wäre, und kein freier Wille ſtatt fände, alle bleibende Naturordnung unmöglich machen. Nun iſt in der wirklichen Natur, ſo wie ſie ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, der freie Wille nicht von ſelbſt, ohne daſs er ſich ſelbſt dazu nöthigen dürfte, nicht phyſiſch nothwendig, zu ſolchen Maximen beſtimmt, die für ſich ſelbſt eine Natur nach allgemeinen Geſetzen gründen könnten, gleichwohl ſind wir uns durch unſre Vernunft eines ſolchen Geſetzes bewuſst, dem alle unſere Maximen unterworfen ſind, als ob durch unſern Willen eine Naturordnung entſpringen ſollte, alſo muſs dieſes die Idee einer überſinnlichen Natur ſeyn, der wir als Object unſers Willens in der ſinnlichen Natur Realität geben oder ſie wirklich machen (M. II, 223. P. 75. f.). Es iſt ein groſser Unterſchied zwiſchen einer Natur, deren Geſetzen der Wille unterworfen iſt, und einer Natur, die dem Geſetz eines Willens (in Anſehung deſſen, was Beziehung deſſelben auf ſeine freien Handlungen hat) unterworfen iſt. Bei der erſtern nehmlich müſſen die Gegenſtände Urſachen von den Vorſtellungen ſeyn, welche von ihnen in den vorſtellenden Weſen entſtehen und ihren Willen beſtimmen; bei der letztern ſoll der Wille Urſache von den Gegenſtänden (Handlungen) ſeyn, welche nach dieſen Geſetzen der vorſtellenden Weſen entſtehen ſollen. Ein ſolcher Wille als Urſache von Gegenſtänden nach Geſetzen, nach welchen alles geſchehen ſoll, heiſst deshalb auch eine praktiſche Vernunft (P. 77. M. II, 224.), ſ. Vernunft, praktiſche, und Ueberſinnliches.

Was Natur heiſst, wenn es der Kunſt entgegengeſetzt wird, findet man im Art. Kunſt, 2. Was die Ausdrücke, die Natur bringe hervor, ſie wähle Mittel, ſuche Zwecke zu erreichen u. ſ. w. bedeuten, und daſs ſie nicht

figürlich sind, findet man im Art. Naturzweck.

Kant Crit. d. rein. Vern. Einleit. III. S. 7. f. §. 126. S. 165. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 263. — II. Abth. II. Buch. II. H. I. Abschn. S. 446. — III. Hauptst. VII. Abschn. S. 682 — S. 711. f. — Methodenl. III. Hauptst. S. 873. f.

Dess. Proleg. §. 14. S. 71. ff. — §. 36. ff. S. 109. ff.

Dess. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 74. ff.

Dess. Met. Anfangsgr. der Naturl. Vorrede. S. III. f.

Dess. Crit. der Urtheilskr. §. 61. S. 267. f. — §. 68. S. 308. — §. 70. S. 313. — §. 84. S. 397.

Dess. Relig. I. St. S. 8. — IV. St. S. 266.

Dess. Met. Anf. d. Tugendl. §. 4. S. 67.

Dess Streit. d Facult. I. Abschn. Anh. II. II. S. 59.

Dess. Ende aller Dinge. Berl. Monatsschr. 1794. Jun. S. 508.

Naturalist,

(*naturalista*, *naturaliste*).

1. Naturalist der reinen Vernunft (*naturalista rationis purae*, *naturaliste de la raison pure*), s. Metaphysik.

2. Naturalist in Glaubenssachen (*naturalista quoad religionem*, *naturaliste en choses de religion*), der die Wirklichkeit aller übernatürlichen, göttlichen Offenbarung verneint. Er hat den Namen davon, dass er behauptet, der Mensch könne die ihm nöthige Religion hinlänglich aus der Natur, seiner eigenen oder der ausser ihm, schöpfen (R. 281.). Ein solcher Naturalist war der Baron Eduard

Herbert de Cherbury, ein Engelländischer Pair, der 1648 starb (Arnold Kirchen und Ketzerhistorie Th. 2. B. XVII. Cap. 16. §. 33. f.).

3. Der Naturalist in Glaubenssachen spricht ab. Er bestreitet die innere (physische) Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, und die (teleologische) Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Einführung der wahren Religion. Kein Mensch kann aber hierüber etwas ausmachen; denn die innere Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft ja eine Abweichung der Natur von ihren Gesetzen durch Gottes unmittelbare Macht (Menschen bekommen ihre Erkenntnifs nicht auf dem Wege der Natur, sondern von Gott selbst), von einer solchen Abweichung haben wir aber nicht den mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt (R. 120.). Und eben so wenig läfst sich über die Nothwendigkeit einer Offenbarung absprechen, denn woher will man die Kenntnisse nehmen, um entscheiden zu können, dafs es nicht weise und für das menschliche Geschlecht erspriefslich seyn konnte, das zu offenbaren, worauf die Menschen durch den blofsen Gebrauch ihrer Vernunft von selbst hätten kommen können (K. 232. f.). S. auch Kirchenglaube, 7.

Naturbedingung,

sensibele, sinnliche Bedingung, (*conditio naturalis, sensibilis, condition naturelle, sensible*). Das, woraus etwas in der Natur begreiflich wird, dergleichen sind z. B. die Ursachen in der Erscheinung. Jede Naturbegebenheit, z. B. dafs ein Nebenmond am Himmel gesehen wird, hat eine Ursache, und diese Ursache ist wie-

der eine Naturbegebenheit oder eine Erscheinung, und ist daher eine Naturbedingung der erstern, die aber, der Zeit nach, die spätere ist (C. 572.). So ist wahrscheinlich das Vorhandenseyn gewisser Dünste, in denen sich der Mond spiegelt, die Naturbedingung, unter der allein ein Nebenmond gesehen wird.

Naturbegriff,

(*conceptus naturalis, concept naturel*). Diesen Namen giebt K. einem solchen Begriff, der jederzeit seine Anwendung in der Erfahrung, d. h. Erkenntniss durch Wahrnehmung, findet (Pr. 125.). So ist der Begriff von einem Planeten ein Naturbegriff, denn wir nehmen Planeten wahr, z. B. die Venus, oder den Abendstern. Der Naturbegriff ist also dem Vernunftbegriff entgegengesetzt, s. Begriff, 15.

2. Der Naturbegriff beweiset also seine Realität, oder dass sein Gegenstand möglich ist, an den Gegenständen der Sinne, die eher gegeben oder zu geben möglich sind, als der Begriff von ihnen (der Naturbegriff) da ist. Darum ist aber der Naturbegriff nicht einerlei mit dem empirischen Begriff oder Erfahrungsbegriff; denn obwohl jeder Erfahrungsbegriff ein Naturbegriff ist, so ist doch nicht jeder Naturbegriff ein Erfahrungsbegriff, denn es giebt auch Begriffe *a priori*, die jederzeit ihre Anwendung in der Erfahrung finden. Ein Begriff, der aus der Erfahrung entspringt, ist ein Erfahrungsbegriff, ein Begriff aber, der seine Realität in der Erfahrung beweiset, ist ein Naturbegriff, und kann auch *a priori*, aus dem Erkenntnissvermögen entsprungen seyn, z. B. die reinen geometrischen und arithmetischen Begriffe. Dass aber die Gegenstände vor

den Naturbegriffen gegeben ſind, heiſst nur, daſs dieſe durch ſie, nicht aus ihnen entſpringen, oder daſs ſie die veranlaſſende, nicht aber die wirkende, Urſache derſelben ſind, ſ. *A priori*. Der Naturbegriff iſt alſo entweder metaphyſiſch, d. i. *a priori*, oder phyſiſch, d. i. *a poſteriori*, und nothwendig durch beſtimmte Erfahrung denkbar. Der metaphyſiſche Naturbegriff ſetzt keine beſtimmte Erfahrung voraus, und iſt ontologiſch, d. i. betrifft die Naturdinge überhaupt. Der Naturbegriff iſt hiernach auch dem Freiheitsbegriff entgegen geſetzt, der ſeine Realität nicht durch die Naturdinge ſelbſt, ſondern dadurch hinreichend beweiſet, daſs dieſe Naturdinge (die Handlungen als Wirkungen in der Sinnenwelt) durch die Cauſalität der Vernunft wirklich werden, die jene Naturdinge im moraliſchen Geſetz unwiderleglich poſtulirt (mit Nothwendigkeit fordert), ſo daſs alſo die Begriffe (die moraliſchen Geſetze) eher ſind, als die zu ihnen gehörigen Gegenſtande (die Handlungen).

3. Der eigentliche ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (ſ. Gott, 32.) ſchlieſst aus dem Begriff des allerrealſten Weſens auf ſeine ſchlechthin nothwendige Exiſtenz; denn, heiſst es, wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Realität, nehmlich die Exiſtenz mangeln (U. 469.). Es wird alſo in dieſem Beweiſe ein Naturbegriff zum Grunde gelegt, der *a priori* iſt, nehmlich der der Exiſtenz als Realität oder poſitive Beſtimmung eines Naturdinges, denn dieſer Begriff findet nur ſeine Anwendung für etwas, das irgendwo und irgendwann, alſo in Raum und Zeit, d. i. als Erſcheinung oder Naturding exiſtirt. Es iſt alſo der Begriff der Exiſtenz zwar ein metaphyſiſcher Begriff, aber doch nicht, wie der Begriff Gott, ein intelligibeler Begriff, ſondern ein Naturbegriff. Schon daraus, daſs der Begriff der Exiſtenz ein

folcher Naturbegriff ift, folgt, dafs er für das Erkenntnifs des Intelligibeln, ohne Nachweifung feiner Gültigkeit für daffelbe, nicht anwendbar ift, f. Gott, 33.

4. Der phyfikotheologifche Beweis für das Dafeyn Gottes (f. Gott, 40.) legt auch einen Naturbegriff zum Grunde, aber einen empirifchen, nehmlich den von einem Naturzweck. Und dennoch foll diefer Naturbegriff, der als folcher nicht nur feine Realität in der Erfahrung findet, fondern auch aus der Erfahrung entfprungen ift, über die Grenzen der Natur, als Inbegrifts der Gegenftände der Sinne, hinausführen. Diefer Begriff läfst fich nicht *a priori* geben; denn woher will man wiffen, ob es in der Natur Zwecke gebe. Indeffen verheifst doch diefer Begriff einen folchen Begriff von dem Urgrunde der Natur, welcher unter allen, die wir denken können, allein fich zum Ueberfinnlichen fchickt, nehmlich den von einem höchften Verftande, als Welturfache. Diefes richtet auch der Begriff von einem Naturzweck vollkommen aus, allein nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft. Das heifst, nach der Befchaffenheit unferes menfchlichen Erkenntnifsvermögens müffen wir die Naturzwecke von einer verftändigen Welturfache ableiten, f. Phyfikotheologie. Allein diefer Beweis ift nicht im Stande, aus denfelben Datis, der Realität des Begriffs der Zwecke in der Natur, den Begriff eines oberften, d. i. unabhängigen verftändigen Wefens auch als den eines Gottes (Urhebers der Welt nach moralifchen Gefetzen) aufzuftellen, f. Gott, 43. (U. 470. M. II, 995.).

5. Es läfst fich denken, dafs fich vernünftige Wefen von einer Natur ohne alle Organifation umgeben fähen. Wo aber keine deutliche Spur von Organifation ift, da kann der Begriff von ei-

nem Naturzweck gar nicht einmal entstehen, weil dieser der Begriff von einem Gegenstande ist, der nicht bestehen kann, ohne dass alles an demselben um jedes einzelnen Theils, und jeder einzelne Theil an demselben um alles übrigen willen vorhanden ist. Dies ist nun nur bei organisirten Gegenständen der Fall. Ohne Organisation also bekäme die Vernunft durch **Naturbegriffe** keine Anleitung, auf einen verständigen Urheber der Natur zu schliessen, sondern sie würde alles von einem blossen Mechanismus der rohen Materie ableiten (U. 473).

6. Aus diesen Beispielen erhellet, dass man den Namen des **Naturbegriffs** demjenigen Begriff giebt, welcher nur die Möglichkeit von Gegenständen nach einer Causalität zulässt, die immer wieder von einer andern Causalität abhängt; denn nur aus Ursachen wird das Daseyn der Dinge und ihrer Veränderungen erkannt, s. **Begriff**, 14. S. 501. Er macht ein **theoretisches** Erkenntniss nach Principien *a priori* möglich, und ist der Grund der ganzen **theoretischen** oder **Naturphilosophie** (U. XI. f.). Die Naturbegriffe beruhen auf der Gesetzgebung des Verstandes (U. XXI.).

7. Auf dem im Art. **Natur**, 6. gezeigten Unterschied zwischen **Welt** und **Natur** beruhet auch die verschiedene Benennung des **Unbedingten**. Das **Mathematischunbedingte** besteht in den beiden Kategorien der **Grösse** (**Quantität**) und **Beschaffenheit** (**Qualität**) in absoluter Vollständigkeit gedacht, nehmlich der **Grösse** in absoluter Vollständigkeit der **Zusammensetzung** des gegebenen Ganzen aller Erscheinung, oder der **Welt**, nebst ihren absoluten Bedingungen, dem **Weltanfang** und der **Weltgrenze**, und der **Qualität** in absoluter Vollständigkeit der **Theilung** des gegebenen Ganzen aller Erschei-

nung, oder dem Einfachen. Beide Arten von Begriffen nennt Kant transscendente Weltbegriffe im engern Sinne (die Welt im Grossen und Kleinen). Das Dynamischunbedingte hingegen besteht in den beiden Kategorien der Relation (des Verhältnisses) und der Modalität in absoluter Vollständigkeit gedacht, nehmlich der Relation in absoluter Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, oder der unbedingten Causalität der Ursache in der Erscheinung der absoluten Selbstthätigkeit oder Freiheit, und der Modalität in absoluter Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung, oder der absoluten Naturnothwendigkeit. Beide Begriffe heissen (weil sie über alle Erfahrung hinausgehen, und doch Naturbegriffe, die Kategorien, ihnen zum Grunde liegen) transscendente Naturbegriffe (die unbedingte Natur). Alle vier Arten von Begriffen heissen Weltbegriffe in weiterer Bedeutung oder kosmologische Ideen (C. 443. 446. f. 448. M. I, 495. 500.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. I. Abschn. S. 443. ff.

Dess. Prolegom. §. 140. S. 125.

Dess. Crit. der Urtheilskr. Einleit. III. S. XXI. §. 91. Allg. Anm. S. 468. ff.

Naturcausalität,

s. Dependenz, 4.

Naturerkenntniss,

(*cognitio naturalis, connoissance naturelle*), s. Erkenntniss, 18. Sie ist reine Naturerkennt-

nifs, wenn sie solche Naturgesetze zum Gegenstande hat, die *a priori* erkannt werden, also aus der Vernunft (N. VI.). Werden diese aus blossen Begriffen erkannt, so ist es reine Philosophie der Natur; werden sie aus der Construction der Begriffe erkannt, so ist es mathematische Naturerkenntnifs. Die Naturerkenntnifs heisst angewandte, wenn sie Erfahrungsgesetze zum Gegenstande hat. So sind Chemie, empirische Physik angewandte Naturerkenntnisse (N. VI.).

Naturgeschichte,

(*historia naturalis, histoire naturelle*). Diesen Namen führt ein Zweig des menschlichen Wissens, den man eigentlich Naturbeschreibung nennen sollte, nehmlich eine historische Kenntnifs der sinnlichen Gegenstande in einer angemessenen Ordnung. Man kann die Naturlehre (Lehre von der Natur, als Inbegriff der sinnlichen Gegenstände) eintheilen in historische Naturlehre, welche nichts als systematisch geordnete Facta der Naturdinge enthält, und Naturwissenschaft (Erkenntnifs der Vernunft von dem Zusammenhange der Natur). Die historische Naturlehre würde wiederum aus Naturbeschreibung als einem Classensystem der Naturdinge, wie sie jetzt sind, nach Aehnlichkeiten, und aus Naturgeschichte bestehen. Die erstere, die auch Physiographie heifsen kann, hat man eben bisher unrichtig Naturgeschichte genannt. Die eigentliche Naturgeschichte müfste eine systematische Darstellung der Naturdinge in verschiedenen Zeiten und Orten, also wie sie ehedem gewesen sind, enthalten. Die Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewifsheit hoffen darf, Vermuthungen wagt, kann man Archäologie der Natur nennen, und sie

würde den Eingang zur eigentlichen Naturgeschichte machen, s. Archäologie. Man arbeitet beständig an einer solchen Archäologie, unter dem Namen einer Theorie der Erde, wenn gleich, wie billig, langsam. Dieser Name wäre also nicht einer blofs eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert (U. 385 *) N. IV. f.).

2. Die eigentliche Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns also die Veränderungen der Erdgestalt, imgleichen die der organischen Erdgeschöpfe (Pflanzen und Thiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine grofse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen, und das jetzt so weitläuftige System der Naturbeschreibung für das Gedächtnifs in ein physisches System für den Verstand verwandeln (S. III, 76. *)).

3. Georg Forster (Teutscher Merkur Oct. und Nov. 1786.) verwarf den von K. so richtig angegebenen Unterschied zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte schlechthin. Er meinte nehmlich, die Naturgeschichte würde dann eine Erzählung von Naturbegebenheiten seyn, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z. B. von dem ersten Entstehen der Pflanzen und Thiere. Das wäre dann, wie F. ganz richtig sagt, eine Wissenschaft für Götter, und nicht für Menschen. Denn nur die erstern waren bei einer solchen Entstehung gegenwärtig, oder selbst Urheber derselben, und können sie also nur wissen. Allein nur den Zusammenhang gewisser jetzigen Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit

nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloss so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das, antwortet K., wäre Naturgeschichte. Eine solche Naturgeschichte ist aber nicht allein möglich, sondern auch z. B. in den Erdtheorien von gründlichen Naturforschern häufig genug versucht worden. Selbst der berühmte Linné (s. Archäologie, 5. II. b.) und andere mehr haben hierzu Beiträge geliefert; dass bisher noch wenig hierin ausgerichtet worden ist, macht nicht die ganze Idee zu einem Hirngespinnst. Auch gehört selbst F. Muthmassung vom ersten Ursprunge des Negers nicht zur Naturbeschreibung, sondern zur Naturgeschichte. Dieser Unterschied liegt in der Beschaffenheit der Dinge, und K. verlangt dadurch nichts Neues, sondern bloss die sorgfältige Absonderung des einen Geschäfts vom andern. Denn beide Geschäfte sind ganz heterogen. Dass aber die Naturbeschreibung als Wissenschaft in der ganzen Pracht eines grossen Systems, die Naturgeschichte aber nur in Bruchstücken, oder wankenden Hypothesen, erscheint, ändert die Sache nicht. Durch diese Absonderung der Naturgeschichte von der Naturbeschreibung und Darstellung derselben, als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenrisse als im Werk ausführbaren Wissenschaft (in welcher für die meisten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte) hofft K. das zu bewirken, dass man sich nicht mit vermeintlicher Einsicht auf die Naturgeschichte etwas zu gute thue, was eigentlich bloss der Naturbeschreibung angehört. Zugleich wird man dadurch den Umfang der wirklichen Erkenntnisse in der Naturgeschichte (denn einige derselben besitzt man), zugleich auch die in der Vernunft liegenden, Schranken derselben, sammt den Principien, wo-

nach ſie auf die beſtmögliche Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lernen. Die gröſste Schwierigkeit bei dieſer vermeintlichen Neuerung liegt bloſs im Namen. Geſchichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechiſchen Wort ἱστορια (*hiſtoria*, *hiſtoire*, Erzählung deſſen, was iſt, oder geweſen iſt) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauch, als daſs man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, z. B. die Naturforſchung des Urſprungs zuzugeſtehen. Allein theils iſt doch auch in der eigentlichen Naturgeſchichte eine Erzählung von wirklichen Veränderungen, obwohl dieſe Veränderungen gröſstentheils Erzeugungen ſind, theils iſt es nicht ohne Schwierigkeit, für Naturgeſchichte, in ſo ferne ſie jene Naturforſchung des Urſprungs zum Gegenſtande hat, einen andern paſſenden technischen Ausdruck zu finden. K. bringt dazu in Vorſchlag, für Naturgeſchichte das Wort Phyſiogonie (Naturerzeugung) zu gebrauchen (S. III. 343. ff.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 82. S. 385. *).

Deſſ. Met. Anf. d. Naturl. Vorr. S. IV.

Deſſ. Von den verſch. Racen der Menſch. 1775.

Deſſ. über den Gebr. tel. Princ. in der Phil. Teutſch. Merk. 1788. Jan. u. Febr.

Naturgeſetze,

(*leges naturae*, *loix de la nature*). Mit dieſem Namen belegt man gewiſſe allgemeine Regeln, nach welchen ſich die Veränderungen in der Natur ereignen. Dieſe Naturgeſetze ſind aber theils *a priori*, theils *a poſteriori*. Die Naturgeſetze *a priori* ſind ſolche, die aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, ſo daſs die Veränderungen in der Natur, als Erſcheinungen, oder ſinnliche

Vorstellungen, die wir haben, diesem Gesetze darum unterworfen seyn müssen, weil sie sonst gar nicht unsre Vorstellungen und folglich Erscheinungen in der Natur seyn könnten. Die Naturgesetze *a posteriori* sind aus den Beobachtungen der Natur gezogen. Beispiele hierzu findet man im Art. Fatum. S. auch Imperativ, 1. (C. 280. 830.).

Naturkräfte

des Menschen, (*vires hominis naturales*, *vertus naturelles de l'homme*). So nennt man die in dem Menschen liegenden physischen Ursachen, die es ihm möglich machen zu wirken. Sie sind:

1. Geisteskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist, z. B. aus Principien *a priori* zu erkennen, s. Geisteskräfte;

2. Seelenkräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Verstand möglich ist, z. B. das Gedächtniss, die Einbildungskraft u. dgl. s. Seelenkräfte;

3. Leibeskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Cörper möglich ist, z. B. die Kraft schnell zu laufen, s. Leibeskräfte (T. 110.).

Naturlehre,

s. Physik.

Naturnothwendigkeit,

s. Dependenz, 4. Natur, 8. Wille, Frei-

heit, 21. ff. 36. 41. abfolute, f. Naturbegriff, 6. und Fatum.

Naturphilofophie,

f. Natur, 6. und Begriff, 14. S. 502.

Naturrecht,

(*ius naturae, droit de la nature*). Diefen Namen führt fubjective die Wiffenfchaft von dem Recht, in fo fern daffelbe aus bloſser Vernunft erkannt wird, und objective diefes Recht felbft. In der erftern Bedeutung heifst es auch die metaphyfifche Rechtslehre, in der letztern, die Metaphyfik des Rechts.

2. Die Rechte kann man ihrer Quelle nach auf folgende Art eintheilen. Sie entfpringen entweder, als fyftematifche Lehren, blofs aus der Vernunft des Menfchen, und beruhen alfo auf lauter Principien *a priori*, diefe zufammen heifsen eben das Naturrecht; oder fie gehen aus dem Willen eines Gefetzgebers hervor, diefe zufammen heifsen das pofitive (ftatutarifche) Recht (K. XLIV.)

3. Auch für die burgerliche Verfaffung können Rechte aus Principien *a priori* abgeleitet werden, diefe machen einen Haupttheil des Naturrechts aus, nehmlich des im Zuftande einer bürgerlichen Verfaffung, und kann auch das metaphyfifche bürgerliche oder öffentliche Recht, fo wie das Naturrecht überhaupt das metaphyfifche Recht genannt werden (K. 74.).

Naturſchönheit,

ſ. Darſtellung, 3. Genie, 8. und Schönheit.

Naturſtand,

ſ. Naturzuſtand.

Naturvollkommenheit,

ſ. Vollkommenheit.

Naturwiſſenſchaft,

(*phyſica, phyſique*). Wird das Wort Natur in formaler Bedeutung genommen (ſ. Natur, 1. ff.), ſo heiſst Naturwiſſenſchaft eines Dinges, (denn es giebt dann ſo vielerlei Naturwiſſenſchaften, als es ſpecifiſch verſchiedene Dinge giebt) die Wiſſenſchaft von dem eigenthümlichen innern Princip der zum Daſeyn eines Dinges gehörigen Beſtimmungen; wird das Wort Natur aber in materialer Bedeutung genommen (ſ. Natur, 6.), ſo heiſst Naturwiſſenſchaft die Wiſſenſchaft von der Sinnenwelt oder den Gegenſtänden unſrer Sinne (N. I.).

2. Wiſſenſchaft heiſst eine Lehre als Syſtem (nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniſs). Da nun die Principien, nach welchen die Gegenſtände der Sinne in ein Ganzes der Erkenntniſs oder Syſtem geordnet werden können, entweder Grundſätze der empiriſchen oder der rationalen Verknüpfung dieſer Erkenntniſſe ſind, ſo würde auch die Naturwiſſenſchaft in hiſtori-

sche und rationale Naturwissenschaft eingetheilt werden müssen. Allein das Wort Natur, in formaler Bedeutung, bezeichnet eine Erkenntniss durch Vernunft von dem Zusammenhange der Gegenstände unsrer Sinne (N. V.), und folglich verdient nur diese Erkenntniss den Namen einer eigentlichen Wissenschaft, weil empirische Principien zwar zureichen, Erkenntnisse in ein Ganzes zu ordnen, aber nur die Erkenntnisse aus Vernunft, weil diese allein mit Nothwendigkeit verknüpft, und also ein eigentliches Wissen giebt. Daher ist es besser, die Erkenntnisse von den sinnlichen Gegenständen Naturlehre zu nennen, und diese in historische Naturlehre und rationale Naturlehre oder Naturwissenschaft einzutheilen. Hiernach wäre also die Naturwissenschaft die Erkenntniss von den sinnlichen Gegenständen aus Principien *a priori* (N. IV. C. 21 *)). Nun können aber die sinnlichen Gegenstände bloss nach diesen Principien *a priori* betrachtet werden, oder auch nach Erfahrungsgesetzen, auf welche diese Principien angewandt werden, das erste giebt die eigentlich (*physica pura s. rationalis*), das letztere die uneigentlich so genannte Naturwissenschaft (*physica empirica*), s. Naturgeschichte, 1. (N. IV. f.).

3. Eine rationale Naturlehre heisst also auch nur in Rücksicht auf ihre Principien *a priori*, dass nehmlich die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, *a priori* erkannt werden, Naturwissenschaft. Sie bekommt nehmlich die Rechtmässigkeit dieser Benennung nur von einem reinen Theil, der die Principien *a priori* aller übrigen Naturerklärungen enthält, und ist nur Kraft dieses reinen Theils eigentliche Wissenschaft, auf die zuletzt jede Naturlehre hinausgehen und sich darin endigen muss. Alle eigentliche (N. VI.) Naturwissenschaft bedarf

also einen reinen Theil, auf den sich die apodiktische Gewissheit aller Naturerklärungen zuletzt gründen kann (N. VI.). Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus (denn Metaphysik ist reine Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen) und Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört (d. i. Principien der Natur desselben), und beschäftigt sich mit einem Begriff (Daseyn), der sich nicht construiren lässt, folglich bloss gedacht werden muss (I. Metaphysik). Sie abstrahirt nun entweder von allen bestimmten Erfahrungsgegenständen, dann ist sie ganz *a priori* oder der transscendentale Theil der Metaphysik der Natur, und kann auch allgemeine metaphysische Naturwissenschaft heissen, oder sie beschäftigt sich mit einer besondern Natur dieser oder jener Art Dinge, dann heisst sie Metaphysik der Natur in engerer Bedeutung oder die besondere metaphysische Naturwissenschaft, in der jene transscendentalen Principien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unsrer Sinne, die der äussern Sinne oder Materie und die des innern Sinnes oder die Seele, angewandt werden, und die also in rationale Physik in engerer Bedeutung und rationale Psychologie zerfällt (N. VII. f.).

4. Die Naturwissenschaft enthält synthetische Sätze *a priori* als Principien in sich (M. I, 19.). Synthetische Sätze *a priori* sind solche Sätze oder Behauptungen, die man nicht, weder dadurch, dass man ihr Subject entwickelt, noch durch Beobachtungen und Experimente beweisen kann. Solche Sätze sind zum Beispiel im Art. Aufgabe, 10. a. b c. (C. 17.). Ueber die Möglichkeit einer reinen Naturwissenschaft sehe man überhaupt den Art. Aufgabe, Natur, 2. ff. und Physik.

5. Kant nennt die rationale Phyſik in engerer Bedeutung (3) allein metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, weil die Seelenlehre nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft werden kann, ſ. Mathematik (N. XI. K. VII.) und Körperlehre.

Naturzuſtand,

natürlicher Zuſtand, Naturſtand, (*ſtatus naturalis, état naturel*). Dieſen Namen führt der nicht-rechtliche Zuſtand, d. i. derjenige, in welchem keine ausübende Gerechtigkeit iſt. In dieſem Zuſtande leben z. B. die Wilden, die eben darum dieſen Namen führen, weil ſie ohne Obrigkeit ſind, und ein Jeder von ihnen ſich ſelbſt Recht verſchafft, oder ſeinen Willen gegen einen Andern, mit dem er darüber im Streit iſt, mit Gewalt durchſetzt. Das Wort Natur iſt hier nicht der Kunſt, ſondern der Freiheit entgegen geſetzt (ſ. Natur, 8.); darum iſt auch nicht der geſellſchaftliche Zuſtand, der allerdings ein künſtlicher (*ſtatus artificialis*), ſondern der bürgerliche (rechtliche, darum aber nicht immer rechtmäſsige) (*ſtatus civilis*) der dem Naturzuſtande entgegen geſetzte Zuſtand. Im bürgerlichen Zuſtande giebt es eine Obrigkeit, welche Jedem ſein Recht zutheilt und ihm dazu verhilft; aber im Naturzuſtande kann es auch rechtmaſsige Geſellſchaften (z. B. eheliche, väterliche, hausliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben (K. 155.).

2. Der Naturzuſtand iſt ein Zuſtand des Privatrechts, d. i. desjenigen Rechts, welches von der rechtlichen Form des Beiſammenſeyns abſtrahirt. Das Privatrecht iſt das Recht, das ſowohl im Naturzuſtande, als im bürgerlichen Zuſtande ſtatt findet, nur enthält es nichts,

die rechtliche Form des Beisammenseyns betreffendes. Die Gesetze also, welche die rechtliche Form des Beisammenseyns der Menschen (die Verfassung) betreffen, machen das öffentliche (einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfende) Recht aus, welches dem Privatrecht entgegengesetzt ist (K. 156.).

3. Im Naturstande ist kein Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, möglich, sondern der Naturzustand ist vielmehr ein Zustand des Krieges. Ein Zustand des Krieges ist nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten (Krieg), aber doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Wer also im Naturstande lebt, hat die aus dem Privatrecht als Postulat hervorgehende Pflicht, aus jenem Zustande herauszugehen und einen bürgerlichen Zustand zu stiften, oder auch in einen solchen schon bestehenden zu treten; denn die Unterlassung der Feindseligkeiten ist noch nicht Sicherheit dafür. Der Mensch (oder auch das Volk gegen die übrigen) im blossen Naturstande benimmt den andern die Sicherheit, und lädirt sie schon durch eben diesen Zustand, indem er neben ihnen ist. Er thut es zwar nicht thätig (*facto*), durch Ausübung wirklicher Feindseligkeiten, aber doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (*statu iniusto*). Die andern werden nehmlich beständig von ihm bedroht (*quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit opposito*), und sie können ihn daher mit Recht nöthigen, entweder mit ihnen in einen gemeinschaftlich gesetzlichen oder rechtlichen Zustand (den einer austheilenden Gerechtigkeit) zu treten, oder aus ihrer Nachbarschaft zu weichen (K. 157. Z. 19.). Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äusserlich gesetzloser Freiheit zu seyn und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich unter einander befehden. Denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Andern,

gleich als durch eine Uebereinkunft (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*), aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht, in einem Zustande seyn und bleiben zu wollen (wie es mit den jetzt bestehenden Staaten der Fall ist), der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist (K. 158.).

4. Der Naturzustand, in dem sich die Wilden wirklich befinden, ist in der bürgerlichen Verfassung eine Idee, nach welcher man von dem offentlichen Recht abstrahirt, um zu untersuchen, was der innern Beschaffenheit der Sache nach Recht ist. Es kann sogar ein Widerstreit statt finden zwischen dem Recht im Naturzustande und dem im bürgerlichen Zustande. Wenn z. B. Einer dem Andern etwas leihet, und über die mögliche Verunglückung der Sache nichts ist verabredet worden, so trifft nach dem Privatrecht (der Privatvernunft) d. i. im Naturzustande, der Schade aus der Verunglückung den, dem die Sache geliehen wurde, aber nach dem öffentlichen Recht (der öffentlichen Vernunft), d. i. im bürgerlichen Zustande, vor einem Gerichtshofe, den Eigenthümer, s. Beliehener, 3. (K. 144. f.).

5. Wir haben bisher vom juridischen Naturzustande, d. i. demjenigen geredet, den man sich nach Rechtsbegriffen vorstellt. Man kann sich aber auch einen Naturzustand nach Tugendbegriffen denken, d. i. einen solchen, in welchem keine öffentliche machthabende Autorität uber die Ausübung der Tugendpflichten statt findet. Dieser kann der ethische Naturzustand heissen (R. 131.), s. Gesellschaft, 5. ff.

6. Im ethischen Naturstande leben

a. die Atheisten, d. i. diejenigen, welche

das Daſeyn Gottes läugnen; denn öffentliche machthabende Autorität über die Ausübung der Tugendpflichten kann nur Gott haben, der unſer Jnneres kennt, weil es bei dieſen Pflichten bloſs aufs Gewiſſen ankommt, und es für ſie keinen äuſsern Zwang, durch eine äuſsere Obrigkeit, geben kann. Wer alſo das Daſeyn Gottes läugnet, der läugnet damit die Möglichkeit einer ethiſchen machthabenden Autorität, und iſt ohne alle Religion;

b. die ſich zu keiner Kirche halten, und ohne öffentliche Religion ſind, ob ſie wohl einen Gott glauben, und alſo ihre Privatreligion haben. Denn die Kirche iſt für den ethiſch bürgerlichen Zuſtand das, was für den juridiſch bürgerlichen Zuſtand der Staat iſt.

7. Der ethiſche Naturſtand iſt, wenn der Menſch iſolirt, abgeſondert von allen übrigen Menſchen, da wäre, ein Zuſtand der Privattugend. Er kann in demſelben ſeinen Tugendpflichten getreu und ein moraliſch wohlgeſinnter Menſch, und dennoch ohne alle oder auch nur ohne öffentliche Religion ſeyn. Im ethiſchen Naturzuſtande aber wird, wenn der Menſch mit andern Menſchen zuſammen lebt, die Freiheit des Tugendhaften beſtändig angefochten, und er muſs immer zum Kampfe gerüſtet bleiben, um ſie zu behaupten (R. 127.). In dieſem gefahrvollen Zuſtande iſt der Menſch gleichwohl durch ſeine eigene Schuld, folglich iſt er verbunden, ſich aus demſelben herauszuarbeiten (R. 128.).

8. Wenn ſich der Menſch nach den Urſachen und Umſtänden umſieht, die ihm dieſe Gefahr zuziehen und darin erhalten, ſo kann er ſich leicht überzeugen, daſs ſie ihm nicht ſowohl von ſeiner eigenen rohen Natur, ſo fern er abgeſondert da iſt, ſondern von Menſchen kommen, mit denen er im Verhältniſs oder Verbindung ſteht.

Er iſt nur arm (oder hält ſich dafür), ſo fern er die Verachtung andrer Menſchen deswegen fürchtet; der Neid, die Herrſchſucht, die Habſucht und die damit verbundenen feindſeligen Neigungen beſtürmen ihn nur, wenn er unter Menſchen iſt. Es iſt genug, daſs Menſchen beiſammen ſind, um ſich einander (durch das bloſse Beiſammenſeyn) böſe zu machen (R. 128.).

9. So wie der juridiſche Naturzuſtand ein Zuſtand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böſe, welches in einem Menſchen und zugleich in jedem andern angetroffen wird. Sie verderben einander, ſelbſt bei dem guten Willen (Privatreligion) jedes Einzelnen, durch den Mangel eines ſie vereinigenden Princips, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären. Alſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffentliche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der innern Sittenloſigkeit, aus welchem der natürliche Menſch, ſo bald wie möglich, herauszukommen ſich befleiſsigen ſoll (R. 134. f.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 38. * * S. 144. f. — §. 41. S. 155. f.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. II. Abſchn. S. 18. f.

Deſſ. Rel. innerhalb d. Gr. III. St. S. 127. ff.

Naturzweck,

ſ. Zweck.

Negation,

ſ. Verneinung.

Negativ,

ſ. **Verneinend.**

Neigung,

(*inclinatio, inclination*), ſ. **Angenehm, 2., Hang, Intereſſe, 6.** und **Leidenſchaft.**

Neutralität,

ſ. **Friede.**

Nichtnatürlich,

ſ. **Natur, 8.**

Nichts,

ſ. **Ding.**

Nöthigung,

ſ. **Imperativ, 3.**

Noogonie,

(*Noogonia*). Ein Ausdruck, mit welchem Kant das Lockiſche Syſtem bezeichnet, weil dieſer Philoſoph ganz **eigentlich** den Verſtand aus der Sinnlichkeit, durch Reflexion und Abſtraction, erzeugen läſst. Hiernach erwerben wir uns erſt Verſtand

Man kann aber auch uneigentlich jede Theorie von der Erzeugung der **Begriffe** eine Noogonie nennen, zumal da das Wort Noos (*νοος*) nicht blofs **Verstand**, fondern auch **Gedanke** heifst. S. **Locke**.

Normalidee,

äfthetifche, (*idea aefthetica normalis, idée normale du beau.* **Eine einzelne Anfchauung der Einbildungskraft, die das Richtmaafs der Beurtheilung eines finnlichen Gegenftandes, als eines zu einer befondern Species gehörigen Dinges, vorftellt.** Gefetzt, die Schönheit eines Menfchen foll beurtheilt werden, fo gehört dazu eine folche **Normalidee.** Man mufs fich zuvor durch die **Einbildungskraft** einen Menfchen vorftellen, und diefe Vorftellung ift das **Richtmaafs**, nach welchem man **beurtheilen** kann, ob ein **wirklicher** Menfch, als ein zu einer befondern **Thierfpecies**, die man **Menfch** nennt, **gehöriges Ding**, fchön fei. Die Normalidee mufs ihre Elemente zur Geftalt eines Thiers von befonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; denn wer noch nie Menfchen gefehen hatte, der würde fich auch durch die Einbildungskraft keine Vorftellung von einem Menfchen machen können. Aber zur Normalidee gehört auch, dafs wir uns eine Vorftellung machen von den Zwecken der Menfchheit (Sittlichkeit und Glückfeligkeit), fo fern fie nicht finnlich vorgeftellt werden können; denn wie würden wir fonft feine Geftalt beurtheilen können, da die Zwecke fich eben durch diefe Geftalt, die ihre Wirkung in der Erfcheinung ift, offenbaren. Diefe Vorftellung von der **Zweckmäfsigkeit**, welche das Princip ift, wornach wir die Geftalt beurtheilen, ift eine Vernunftidee, nehmlich die Vorftellung von der **abfoluten** Angemeffenheit der Geftalt

des Menſchen zu ſeinem Zweck. Nun giebt es in der Erfahrung nichts Abſolutes, alſo liegt die Idee von der gröſsten Zweckmäſsigkeit in der Conſtruction der Geſtalt des Menſchen nicht in der Erfahrung, ſondern in dem Beurtheilenden. Dieſe Geſtalt des Menſchen, welche die zu den Zwecken des Menſchen angemeſſenſte wäre, iſt bloſs ein Bild unſrer Einbildungskraft, welches uns zum allgemeinen Richtmaaſs der Beurtheilung jedes einzelnen Menſchen, ob er ſchön ſei, dienen muſs; und wir müſſen uns vorſtellen, daſs die Natur die Abſicht gehabt habe, den Menſchen nach dieſem Bilde zu formen. Freilich kann aber nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelner abgeſondert dieſem Bilde vollkommen angemeſſen (adäquat) ſeyn, denn ſonſt könnte das Abſolute in der Natur exiſtiren, welches unmöglich iſt. Dieſe Normalidee kann nun auch, mit ihren Proportionen, in ſo fern ſie äſthetiſch oder ſinnlich iſt, in einem Muſterbilde völlig *in concreto* dargeſtellt werden, obwohl ſie dann den Charakter des Abſoluten verliert, und nur als demſelben ſehr nahe kommend betrachtet werden muſs. Wie dieſe Normalidee durch die Einbildungskraft entſtehet, macht K. durch folgende pſychologiſche Entwickelung, ſo weit es moglich iſt, begreiflich (U. 56. f. M. II, 515.).

2. Die Einbildungskraft weiſs, auf eine uns unbegreifliche Art, ſelbſt von langer Zeit her, das Bild und die Geſtalt eines Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Anzahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch einer und derſelben Art, zu reproduciren. Wenn nun das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, ſo reproducirt die Einbildungskraft alle Bilder der Gegenſtände verſchiedener oder derſelben Art, je nachdem wir unterſcheiden oder die Aehnlichkeit finden wollen. Dies geſchieht allem Vermuthen nach jedesmal,

ob wir es uns gleich nicht jedesmal und nicht jeder Reproduction hinreichend bewufst find. Reden wir aber von einem Gegenftande, den wir uns durch einen blofsen Begriff denken, z. B. von einem Hunde überhaupt, fo ftellt uns die Einbildungskraft dazu eine Geftalt auf, die fie aus allen den Geftalten nimmt, welche wir an den verfchiedenen Gegenftänden derfelben Art gefehen haben. Will nun das Gemüth die Geftalt eines beftimmten Gegenftandes, den es vor fich hat, beurtheilen, fo mufs fie diefelbe mit denen vergleichen, die ihr von derfelben Art fchon vorgekommen find. Sie läfst daher alle die Bilder der Geftalten, die fie von Gegenftänden derfelben Art, die das Subject der Einbildungskraft ehemals gefehen hat, reproducirt, auf einander fallen, immer eins auf das andere. Dadurch decken fich nun mehrere einander, und hierdurch bekommt die Einbildungskraft ein mittleres Bild heraus, welches das gemeinfchaftliche Maafs ift, mit welchem fie alle ihr vorkommenden Geftalten vergleicht, und wonach fie diefelben beurtheilt. Gefetzt, Jemand habe taufend erwachfene Mannsperfonen gefehen. Will er nun beurtheilen, ob eine beftimmte Mannsperfon zur Schönheit zu grofs oder zu klein fei, d. h. ob fie die Gröfse habe, welche fie zwar nicht fchön macht, aber ohne welche fie doch nicht fchön feyn kann, fo läfst (nach Kants Vorftellung) feine Einbildungskraft eine grofse Anzahl der Bilder (vielleicht alle taufend) der Mannsperfonen, die er gefehen hat, auf einander fallen. Man kann fich diefes nach den Gefetzen der Optik, oder des Sehens vorftellen. Wenn nehmlich die Bilder auf einander fallen, fo paffen nicht zwei Umriffe derfelben vollkommen auf einander. Aber es giebt doch einen Raum, innerhalb deffen die meiften diefer Umriffe hinfallen. Wo der Platz der Umriffe alfo am ftärkften mit den Farben der verfchiedenen Umriffe gefüllt ift, da wird die mittlere

Gröfse kenntlich. Diefe mittlere Gröfse ift fowohl der Höhe als Breite nach von den äufserften Grenzen der gröfsten und kleinften Statuen gleich weit entfernt. Und diefe mittlere Gröfse ift nun die Statur für einen fchönen Mann, nicht als ob wir nun hieran die Regel für die Schönheit hätten, fondern es ift nur die Gröfse, ohne welche der Mann nicht fchön feyn kann. Man könnte eben daffelbe mechanifch herausbekommen, wenn man alle taufend Mannsperfonen mäfse, ihre Höhen unter fich, ihre Breiten unter fich und ihre Dicken unter fich zufammen addirte, und dann die Summe durch 1000 dividirte. Allein die Einbildungskraft bringt diefen mathematifchen Effect durch einen dynamifchen Effect hervor, d. i. durch eine Wirkung, die durch ein ihr eigenthümliches Vermögen, ohne Rechnen und Meffen, gewirkt wird, fo dafs diefelbe aus der vielfältigen Auffaffung folcher Geftalten durch Afficirung des innern Sinnes entfpringt. Wenn nun auf ähnliche Art für diefen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diefen die mittlere Nafe, der mittlere Mund u. f. w. gefucht wird, fo liegt diefe Geftalt der Normalidee des fchönen Mannes in dem Vaterlande des Vergleichenden zum Grunde. Daher ein Neger nothwendig unter diefen empirifchen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Geftalt haben mufs, als ein Weifser u. f. w. Mit dem Mufter eines fchönen Pferdes, eines fchönen Hundes würde es eben fo gehen. Diefe Normalidee ift aber darum doch nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als beftimmten Regeln, abgeleitet; fondern nach ihr werden allererft Regeln der Beurtheilung möglich, weil keine von allen den taufend Geftalten diefe Idee vollkommen erreicht, da es doch nur taufend und nicht alle mögliche Geftalten z. B. von Mannsperfonen find. Sie ift das, zwifchen allen einzelnen, auf mancherlei Weife verfchiedenen,

Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung. Die Normalidee ist keineswegs das ganze Urbild (Ideal) der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlassliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloss die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, die Regel. Polyklet war aus Sicyon gebürtig und einer der berühmtesten griechischen Meister in der Bildhauerkunst, ein Schüler des Ageladas. Er verfertigte die Statue eines Jünglings, den man, weil er einen Wurfspiess in der Hand trug, Doryphorus (Wurfspiessträger) nannte. Dieser gaben die Künstler den Namen Regel (κανον), d. i. das Musterbild oder die in *cancreto* dargestellte Normalidee eines Menschen. Ein anderer Schüler des Ageladas und eben so berühmter griechischer Bildhauer als Polyklet war Myron, aus Eleutherä in Böotien gebürtig, der eine solche Regel für die Kuh machte. Diese seine eherne Kuh haben griechische und lateinische Dichter besungen. Beide Künstler lebten vor dem Anfang unsrer jetzigen Zeitrechnung (*Plinii natur. histor. l. XXXIV. c.* 8. Büsching Entwurf einer Geschichte der zeichnenden schönen Künste §. 30.). Die Normalidee für eine Gattung kann übrigens nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten, sonst würde sie ein Individuum und nicht die Gattung darstellen. Die Darstellung ist auch bloss schulgerecht und darf eben nicht schön seyn. Ein vollkommen regelmässiges Gesicht, als solches, z. B. darf weder Ausdruck haben, noch muss es gerade schön seyn (U. 57. ff. M. II, 516.).

3. Von der Normalidee des Schönen ist daher das Ideal desselben wohl zu unterscheiden; denn Normalideen giebt es für alle Gegenstände, ein Ideal aber nur für den Menschen (s.

Geschmacksurtheil, 3. f.), die Normalidee enthält nur die Bedingung, das Ideal aber den Ausdruck der Schönheit. An der menschlichen Gestalt besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein positiv gefallen kann. Die Darstellung einer Normalidee gefällt bloss negativ, es fehlt nichts an der Regelmässigkeit der Gestalt; aber soll etwas auch positiv gefallen, so muss die Gestalt nicht bloss regelmässig, sondern auch schön seyn, und dies ist bei dem Menschen nur durch Darstellung eines Ideals, oder eines solchen Urbildes der Schönheit, in dem sich sittliche Ideen (z. B. Seelengüte, Reinigkeit, Stärke der Seele, Ruhe u. s. w.) ausdrücken, möglich. Die Richtigkeit eines solchen Ideals beweiset sich darin: dass es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objecte zu mischen erlaubt (denn sonst wäre es zugleich angenehm, aber nicht bloss schön), und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen lässt. Aber eben dieses Interesse, welches das ist, was wir aus Achtung für das Sittlichgute an einem tugendhaften Menschen nehmen, beweiset, dass die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal der Schönheit nie rein ästhetisch, oder kein blosses Geschmacksurtheil, sondern zugleich moralisch ist (U. 59. ff. M. II, 517.).

Nothwendigkeit,

(*necessitas*, *nécessité*). Es giebt Urtheile, welche apodiktische genannt werden, in denen man das Bejahen oder Verneinen als nothwendig ansieht (C. 100.), d. i. das Bejahen oder Verneinen wird als wirklich (wahr) betrachtet, aber so, dass diese Wirklichkeit als durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, oder als unzertrenn-

lich mit dem Verstande verbunden, und daher als eine Behauptung *a priori* gedacht wird (C. 101.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität c oder γ im Art. Daseyn, 2. so heisst dasselbe apodiktisch, s. Function, 16. und Apodictisch. Diese Verknüpfung des Bejahens oder Verneinens eines Prädicats von seinem Subject, oder der Begriffe, die *a priori*, als durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt gedacht wird, heisst die logische oder formale Nothwendigkeit (S. II, 176.). Sie betrifft nicht die Sache selbst, worüber geurtheilt wird, sondern nur das Urtheil, oder ist nicht objectiv, d. i. real nothwendig, in welchem Fall die Nothwendigkeit der Verknupfung z. B. der Ursache mit ihrer Wirkung im Object seyn müsste (C. 168.). Die logische Nothwendigkeit zeigt an, dass das Urtheil durch die Gesetze des Erkenntnissvermögens bestimmt, und dabei keine freie Wahl ist, das Urtheil gelten zu lassen. In dem apodiktischen Urtheil wird also die Wahrheit mit einer besondern Dignität (Würde) ausgedrückt. Ein solches Urtheil wäre z. B. die Seele des Menschen muss unsterblich seyn. Das heisst, es liesse sich gar nicht denken, dass die Seele sterblich sei; es müsste dann freilich ein Widerspruch statt finden zwischen dem Begriff der Seele und dem Begriff sterblich, und kein drittes möglich, sondern die Seele entweder sterblich oder unsterblich (nicht etwa keins von beiden, weil der Begriff des Sterbens etwa auf die Seele gar nicht anzuwenden wäre) seyn. Aber dass wir uns das so denken müssten, den Gesetzen unsers Erkenntnissvermögens gemäss, würde wohl daraus etwas für die Sache selbst folgen, und nicht noch die Frage übrig bleiben, ob es auch eine solche unsterbliche Seele gebe (L. 76. und 169. f.)?

2. Wir sehen aus allem diesen, dass im apo-

diktifchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte ift nothwendig oder mufs feyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem apodiktifchen macht. Und diefer Begriff ift der der Nothwendigkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht blofs ift, fondern ift nothwendig heifst, nehmlich es ift nothwendig, dafs das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat mufs in Verknüpfung mit dem Subject gedacht werden. Es ift nothwendig, dafs die Seele unfterblich fei. In diefem Begriff der Nothwendigkeit laffen fich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterfcheiden, es ift allen Künften der Logik unmöglich ihn, zu analyfiren, oder in einfachere Vorftellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöfen. Kant fagt daher: Nothwendigkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie real erklären können (C. 302.). Baumgarten (Metaphyfik, §. 80.) fagt: Nothwendig ift dasjenige, deffen Gegentheil unmöglich ift. Und diefe Erklärung mufs man gelten laffen. Allein fie fagt doch weiter nichts als: nothwendig ift, was wir durch unfern Verftand mit einander verknüpfen müffen, was fich nicht anders denken läfst. Nun ftöfst uns aber die Frage auf, mufs das alles auch aufser dem Verftande, in der Sache felbft, mit einander verknüpft feyn? und wenn in dem Gegentheil der Sache felbft eine gewiffe Verknüpfung nicht ftatt haben kann, kann es dann nicht etwa doch noch ein Drittes geben, dafs nehmlich etwa der ganze Begriff nicht anwendbar ift? Es ift alfo eine zwar ungezweifelt richtige, aber nur Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtfeyn eines Dinges unmöglich fei? fo ift das, was ich fuche die Realerklärung. Wir fehen hieraus, der Begriff der Nothwendigkeit dient zwar zum

verbinden, er selbst aber ist einfach. Wir sehen ferner, er ist zum apodiktischen Urtheilen unentbehrlich, ohne ihn könnte der Verknüpfung eines Prädicats mit dem Subject nicht die Dignität des Müssens anhängen; er ist der Begriff, der dieser Art der Verknüpfung zum Grunde liegt, also muss die Anlage dazu im Verstande selbst liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entsprungen seyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Wesen des Denkens unentbehrlich ist, kann nicht für das Denken zufällig, sondern muss *a priori* seyn, und aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen. Nun heisst ein solcher einfacher, aus der Anlage des Verstandes beim Geschäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwischen Prädicat und Subject macht, eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verstandes. Folglich ist der Begriff der Nothwendigkeit eine solche Kategorie (C. 106.), s. Erfahrungsurtheil, 11. B. 4.

3. Der Begriff der Nothwendigkeit besteht eigentlich aus zwei andern Kategorien, die man also als Merkmahle derselben betrachten könnte, allein die Art der Verknüpfung derselben ist dasjenige, was das Wesentliche der Nothwendigkeit ausmacht, und diese ist das, was sich nicht weiter in Merkmahle auflösen lässt. Die Nothwendigkeit ist nehmlich die Existenz (das Daseyn), die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist (C. 111.). Um sich eine Existenz zu denken, die, ohne alle Empfindung durch die Sinne, schon dadurch sich uns aufdringt, dass das Existirende möglich ist, das ist ein besonderer Actus des Verstandes, der weder mit dem Gedanken der Möglichkeit, noch mit dem der Existenz einerlei ist. Eben so würden wir ohne diesen Begriff weder Urtheile *a priori* (s. *A priori*, 14. f.), noch Erfahrungsurtheile (s. Erfahrungsurtheil, 2. ff.), noch

Erfahrung (ſ. Erfahrung, 4. ff.) haben. Uebrigens verhält es ſich mit dem Begriff der Nothwendigkeit eben ſo wie mit dem der Möglichkeit (ſ. Möglichkeit, 4.), er iſt die Vorſtellung einer Wirkung des Verſtandes, durch die nicht bloſs Begriffe, und auch nicht die ſinnlichen Eindrücke ſelbſt, und alſo der Gegenſtand an und für ſich ſelbſt, aber doch ſeine Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen eine eigene ſynthetiſche Einheit bekömmt, welche transſcendental iſt (C. 104. f.). Von dem groſsen Unterſchiede zwiſchen der logiſchen und realen oder materialen Nothwendigkeit, ſ. Fatum.

4. Das transſcendentale Schema (ſ. Möglichkeit, 5. f.) der Nothwendigkeit iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als nothwendig gedacht wird, als Gegenſtand nothwendig ſeyn, wie iſt die reale Nothwendigkeit möglich? Die Nothwendigkeit muſs mit irgend einer reinen Anſchauung verknüpft ſeyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies iſt nun die Anſchauung der Zeit. Alſo hat auch der Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit ſein Schema in der Zeit. Wenn der Gegenſtand nicht nur in der Zeit iſt, ſondern die Zeit ſelbſt ſich ohne ihn nicht vorſtellen läſst, ſo iſt der Gegenſtand auch zu aller Zeit vorhanden, und folglich nothwendig. Laſſe ich hingegen die Zeit aus meinen Vorſtellungen weg, ſo fehlt es an der Anſchauung, die das Schema der Nothwendigkeit iſt, und es bleibt mir keine andere Nothwendigkeit übrig, als die im Urtheile, daſs ich nehmlich nicht anders denken kann, oder die bloſs logiſche (*neceſſitas logica*) (C. 184. M. I, 207.). Man kann dieſe Nothwendigkeit in der Zeit auch die ſinnliche oder phyſiſche (U. XII.) (*neceſſitas phaenomenon*) oder auch die Ewigkeit in der Erſcheinung

(*aeternitas phaenomenon*) nennen (C. 186.). Hieraus sehen wir gleich, daſs wir uns von der übersinnlichen (*necessitas noumenon*) keinen realen Begriff machen können. Die sinnliche Nothwendigkeit oder die Nothwendigkeit in der Zeit ist daher die einzige transscendentale.

5. Wir haben also nun ein Kennzeichen der realen Nothwendigkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wesen derselben ausdrückt, in so fern wir sie erkennen können. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, das ist (existirt) nothwendig (C. 266.), s. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. c. und Modalität. Die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung sind die transscendentalen Gesetze derselben, ohne welche alle Erfahrung wegfällt.

6. Die absolute oder unbedingte Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit in aller Absicht, ist kein bloſser Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Man kann den Verstandesbegriff der Nothwendigkeit in die innere und äuſsere eintheilen, die letztere ist die, welche vom Verhältniſs abhängt, oder die es in gewisser Absicht ist; so ist z. B. eine Wirkung nur in Beziehung auf ihre Ursache nothwendig. Man nennt diese Nothwendigkeit auch die hypothetische, und in der Natur giebt es keine andere. Gäbe es in der Natur eine innere, d. i. eine solche, daſs ein Ding an und für sich selbst, ohne alle Beziehung nothwendig wäre, so wäre diese Nothwendigkeit eine blinde (Fatum), weil wir sie nicht aus Ermangelung einer Ursache, die sie zur äuſsern machen würde, erkennen könnten. Eine solche giebt es nicht in der Natur, s. Fatum, 5. ff. Die innere Nothwendigkeit nennt

man auch wohl die absolute, oder die Nothwendigkeit an sich. An sich, oder auch schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist (S. II, 175.). Alle unsere Begriffe von der innern Nothwendigkeit, in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch seyn mögen, laufen darauf hinaus, dass das Gegentheil sich selber widerspricht. Da die innere Nothwendigkeit der hypothetischen entgegensteht, so kann man auch sagen: nothwendig ist das Unbedingte im Daseyn (C. 447.). Den Namen der absoluten Nothwendigkeit behält K. für die in aller Absicht. Diese absolute Nothwendigkeit hängt keinesweges in allen Fällen von der innern ab, und muss also durchaus nicht als gleichbedeutend mit dieser angesehen werden. Dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheil ist freilich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut nothwendig. Aber umgekehrt kann man nicht so schliessen. Was absolut nothwendig ist, dessen Gegentheil ist darum nicht innerlich unmöglich, d. i. die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist nicht eine innere Nothwendigkeit. Denn die innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können, s. Absolut, 2. Dahingegen führt der Begriff von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich (C. 381. f.).

7. Wir können dies am besten einsehen, wenn wir die Bestimmungen betrachten, die wir einem Wesen beilegen, wenn wir es uns als absolutnothwendig denken. Die Vernunft hat das dringende Bedürfniss, immer zu fragen, bis kein Warum mehr übrig ist. Sie will also eine Ursache, die nicht weiter von einer andern abhängt,

von der nicht weiter gefragt werden kann, warum existirt sie, deren Existenz also nicht weiter von der Erfahrung abhängt, sondern vielmehr den Grund alles Materialen der Erfahrung, alles dessen, was durch die Sinne gegeben ist, enthält, und also nicht durch eine Erfahrung, sondern durch seine Möglichkeit selbst bestimmt ist. Allein dieser Nothwendigkeit fehlt, dass sein Zusammenhang mit dem Wirklichen nicht nach den transscendentalen Gesetzen der Erfahrung bestimmt seyn kann, denn sonst würde dieses Wesen zur Reihe der Erfahrung gehören, und folglich nicht der letzte Grund dieser ganzen Reihe seyn, in der nichts das letzte seyn kann. Diese Nothwendigkeit ist also in nichts ausser ihr gegründet, also innerlich, und sie ist es daher auch in aller Absicht, also absolut. Aber eben darum muss ein solches Wesen auch eine unendliche Realität haben, weil es das Warum von allem Warum enthalten, und nach keinem Warum mehr zu fragen übrig lassen soll. Darum muss alles, was irgend kein Hirngespinnst, sondern real ist, in ihm seinen Grund haben und von ihm abhängen, dasselbe selbst aber von nichts abhängen (M. I, 708. C. 611.). Das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zu diesem Urwesen gründet, ist:

Wenn etwas, was es auch sei, existirt, so muss auch eingeräumt werden: dass irgend etwas nothwendigerweise existire.

Der Beweis ist: das Zufällige (Nichtnothwendige) existirt nur unter der Bedingung eines Andern, als seiner Ursache, und diese wieder unter der Bedingung einer andern, und so fort; folglich muss einmal eine Ursache kommen, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung (nicht hypothetisch, sondern innerlich) nothwendi-

gerweise da ist *) (C. 612. M. I, 709.). Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriff eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Nothwendigkeit ist, schicke (M. I, 710.), um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Nothwendigkeit widerstreitendes in sich hat. Wenn sie nun alles wegschaffen (von allem abstrahiren) kann, was sich mit dieser Nothwendigkeit nicht verträgt, ausser einem, so ist dieses das schlechthin (absolut) nothwendige Wesen, man mag nun die Nothwendigkeit desselben begreifen (aus seinem Begriffe allein ableiten) können oder nicht (C. 613.). Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu seyn, weil es, bei dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen (entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten, Realgrund gegeben sind) selbst keiner Bedingung bedarf, folglich hierin dem Begriffe der unbedingten (von allen Bedingungen unabhängigen) Nothwendigkeit ein Genüge thut (C. 613. f. M. I. 711.). Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität (das in keinem Stücke und in keiner Absicht defect ist,

---

*) Es ist ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihre Erkenntniss bis zum Bewusstseyn der Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniss der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, dass sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise wird die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingte, und sieht sich genöthigt es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen (G. 127. f.).

sondern die gröſste Summe und den höchsten Grad realer Eigenschaften hat, die nur immer einem Dinge beiwohnen können (S. II. 131) oder höchst vollkommen ist) würde sich also zu dem Begriff eines unbedingt nothwendigen Wesens am besten schicken (M. I, 712. C. 614.), s. Gang. Dieser Begriff hat Gründlichkeit, wenn von Entschlieſsungen die Rede ist, wenn nehmlich einmal das Daseyn eines nothwendigen Wesens zugegeben ist; ist es aber bloſs um Beurtheilung zu thun, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen, dann bedarf er Gunst (M. I, 714. C. 615.), s. Gunst. Obiges Argument hat gar nichts geleistet, wie man einsehen wird, wenn man bedenkt, daſs wenn auch

a. von irgend einer gegebenen Existenz ein Schluſs auf die Existenz eines unbedingt nothwendigen Wesens statt finde;

b. ein absolut reales Wesen sich zur absoluten Nothwendigkeit schicke;

daraus doch nicht geschlossen werden könne, daſs der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche. Denn daraus, daſs wir die Nothwendigkeit eines eingeschränkten Wesens nicht aus dem allgemeinen Begriffe von ihnen schlieſsen können, folgt gar nicht, daſs sie nicht unbedingt nothwendig seyn können. Auf diese Weise hätte also dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines nothwendigen Wesens verschafft (E. 615. M. I, 715.). Die Bedingung aber, unter welcher dieses Argument Wichtigkeit hat, findet man im Art. Glaube, 5. (C. 616. f. M. I, 716.). Dieses Argument hat Popularität. Es ist dem gemeinsten Menschenverstande angemessen, und er findet es für schlechthin nothwendig, bis

zur höchsten Ursache hinauf zu steigen, die er dann für schlechthin nothwendig hält. Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Abgötterei doch einige Funken des Monotheismus (Glaubens an Einen Gott) durchschimmern (M. I, 717. C. 617. f.). S. übrigens den Art. Gott 30—39. Die Nothwendigkeit ist objectiv, wenn sie in den Urtheilen, und subjectiv, wenn sie im Subject liegt. Die letztere ist die Gewohnheit, s. Gewohnheit, 3.

8. Was moralisch, oder praktisch, d. i. durch einen Willen (U. XII. s. Geschmacksurtheil, 4. a. B.) nothwendig heisst, findet man im Art. Glaubenssache, 11. Daselbst ist auch angegeben, was objectiv und subjectiv moralisch nothwendig bedeutet, nehmlich Pflicht und moralisches Bedürfniss. Die subjective Nothwendigkeit im Geschmacksurtheil ist erklärt im Art. Geschmacksurtheil, 4. A d. Exemplarische Nothwendigkeit ist erklärt im Art. Geschmacksurtheil, 4. a. G.

Notion,

s. Begriff, sinnlicher.

Noumen,

Ding an sich selbst, intelligibeler Gegenstand oder Verstandeswesen im positiven Verstande oder in positiver Bedeutung, reines Verstandeswesen (besser Gedankenwesen), übersinnlicher Gegenstand, das Uebersinnliche, τὸ ὂν καθ' αὑτό, τὸ ὂν τῶς ὂν

noumenon sensu positivo. Noumen heisst in der kritischen Philosophie nach dem Sprachgebrauch in den Schulen der Alten, was blofs durch den Verstand erkannt werden kann (S. III, §. 3.). Da nun aber der Verstand kein Object erkennen kann, als ein solches, das durch die Sinne gegeben ist: so müfste ein Gegenstand, der blofs (ohne Sinne) durch den Verstand erkannt würde, durch den Verstand selbst angeschauet werden. Daher heisst nun Noumen in positiver Bedeutung das Object einer nicht-sinnlichen Anschauung. Gesetzt nehmlich, es gebe noch eine andere Anschauungsart als die unsrige, welche sinnlich ist, also eine nicht-sinnliche, so müfste das eine intellectuelle seyn. Denn durch den Verstand oder das intellectuelle Vermögen denken wir die Gegenstände, die uns durch die Sinne gegeben sind. Könnten wir nun durch den Verstand anschauen, so hiefse das, sie so anschauen können, wie wir sie uns denken; nun können wir uns Dinge als solche denken, die an und für sich selbst vorhanden sind, folglich könnten wir sie auch so anschauen, wie sie sind (*sicuti sunt*), nicht blofs so, wie sie sich uns darstellen (*uti apparent*). Ob ein solcher Verstand aber möglich oder wirklich ist, davon wissen wir nichts (C. 307. M. I, 351.). Es ist ein blofses Gedankending (C. 594. Pr. 133.), s. Gott, 27. Disciplin, 18.

2. Im Art. An sich, 4. ist gezeigt worden, dafs die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von den Noumenen in negativer Bedeutung ist, nehmlich dafs die Kategorien blofs auf Erscheinungen begrenzt sind und jene Noumenen durch sie nicht erkannt werden können. Zur positiven Erkenntnifs der Noumenen müfste den Kategorien eine intellectuelle Anschauung zum Grunde liegen, d. i. eine andere Anschauung, als die sinnliche. Eine solche An-

ſchauung haben wir nicht, alſo können wir nichts Poſitives von Noumenen angeben, was folglich von uns Noumenon genannt wird, muſs als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden (C. 308. f. P. 73.). S. Denken, 8. I, und Begriff, problematiſcher.

3. Die Eintheilung der Gegenſtände in Phänomena und Noumena, und die Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt kann daher in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden. Die Begriffe aber können in ſinnliche und intellectuelle eingetheilt werden (M. I, 355.), ſ. Begriff, 16. Den letztern kann man aber keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo nicht für objectivgültig, oder ſolche ausgeben, durch die ein wirklich vorhandener Gegenſtand, der nichts Sinnliches an ſich habe, erkannt werde, ſ. Begriff, 16. II. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daſs unſere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten? Denn ſie ſind ja nichts weiter als die Einheit des Denkens, in welche das Mannigfaltige einer Anſchauung zuſammengefaſst wird. Nun fehlt es aber an einer Anſchauung des Noumens, was ſoll alſo in die Einheit der Kategorie zuſammengefaſst werden, und wie kann dieſe aus dem Verſtande entſpringende einfache Vorſtellung, z. B. Urſache, ohne einen durch die Anſchauung gegebenen Inhalt, einen wirklich vorhandenen Gegenſtand vorſtellen? Der Begriff eines Noumeni in negativer Bedeutung, bloſs problematiſch (unentſchieden, ob es ſolche Gegenſtände geben könne oder nicht *)) genommen, bleibt aber dem-

*) Indem wir gar keine Art der Anſchauung, als bloſs unſre ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als bloſs die Kategorien, kei-

ungeachtet zuläſſig. Ja es iſt ſogar für unſern Verſtand, der jedem Ding durch Negation ſein Gegentheil entgegenſetzt, unvermeidlich, dem Phänomen den Begriff des Nichtphänomens oder Noumens, das die problematiſche Urſache der Erſcheinung iſt (C. 344.), als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff*), entgegen zu ſetzen. Aber alsdann iſt das nicht ein beſonderer intelligibeler Gegenſtand für unſern Verſtand. Ein Verſtand, für den ein ſolcher Gegenſtand, als Object einer poſitiven Erkenntniſs, gehört, iſt vielmehr ſelbſt problematiſch. Denn ein ſolcher Verſtand würde nicht durch Begriffe, etwa durch die Kategorien, mittelbar, ſondern in einer nicht ſinnlichen Anſchauung, unmittelbar (ſo wie er iſt), ſeinen Gegenſtand erkennen. Wir können uns aber nicht die geringſte Vorſtellung davon machen, daſs ein ſolcher Verſtand real möglich ſei, noch wie er möglich ſei. Unſer Verſtand bekommt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt. Vielmehr ſchränkt unſer Verſtand die Sinnlichkeit dadurch ein, oder begrenzt ſie, daſs er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er ſetzt ſich auch ſofort ſelbſt Grenzen. Denn er ſieht ein, daſs er Noumene durch keine Kategorien erkennen, mithin ſie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas denken, und folglich ſein

---

ne von beiden aber Noumenen oder auſserſinnlichen Gegenſtänden angemeſſen iſt (C. 343.).

*) Das heiſst, dieſer Begriff erinnert uns daran, daſs unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern bloſs auf Gegenſtände unſrer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt iſt, und mithin für irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch für Dinge, als Objecte derſelben, Platz übrig bleibt (C. 342.).

Feld durch ſie nicht erweitern, kann (C. 311. 343. ff. M. I, 383.).

4. Verſteht man, wie einige gethan haben, unter einer intelligibeln (dem Verſtande allein, und gar nicht den Sinnen gegebenen) Welt (*mundus intelligibilis*) den Zuſammenhang der Sinnenwelt nach allgemeinen Verſtandesgeſetzen, ſo giebt es eine ſolche intelligibele Welt. So würde z. B. die contemplative (beſchauliche) Aſtronomie, oder das, was man theoretiſche nennt, d. h. die Erſcheinungen am Himmel etwa nach dem copernikaniſchen Weltſyſtem, oder gar nach Newtons Gravitationsgeſetzen erklärt, eine ſolche intelligibele Welt vorſtellig machen. In Anſehung der Erſcheinungen läſst ſich allerdings Verſtand und Vernunft gebrauchen, um ſie zu erklären. In der kritiſchen Philoſophie verſteht man aber unter einer intelligibeln Welt eine ſolche, die gar nicht Erſcheinung, alſo Noumen, iſt. Und um dieſe zu erkennen, giebt es weder einen Verſtandes- noch Vernunftgebrauch (C. 312. f. M. I, 356.).

5. Wenn wir unter bloſs intelligibeln Gegenſtänden diejenigen Dinge verſtehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich, weil die Kategorien immer ſinnliche Formen (Schemata) erfordern (C. 344.), ſ. Kategorie, 53. Denn die Bedingung, unter der wir allein alle unſere Verſtandesbegriffe gebrauchen können, wirkliche Gegenſtände durch ſie zu erkennen, iſt bloſs, daſs uns durch unſere ſinnliche Anſchauung Gegenſtände gegeben werden, die alſo die Formen der ſinnlichen Anſchauung haben und folglich, wo nicht im Raum, doch wenigſtens in der Zeit, und den Beſchaffenheiten derſelben unterworfen ſeyn müſſen. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen

wollte, so würden wir doch unsere Art, durch Kategorien zu denken, dazu nicht gebrauchen können. Verstehen wir aber unter intelligibeln Gegenständen solche, die nicht sinnlich angeschauet werden können *), so gelten unsere Kategorien freilich nicht von denselben, s. Kategorie, 42., und wir können niemals von ihnen eine Erkenntniss, weder unmittelbar durch Anschauung, noch mittelbar durch Begriffe haben. Allein diese Noumena in negativer Bedeutung müssen doch zugelassen werden, aus dem in 3. angeführten Grunde, ob sie wohl immer für das Wissen problematisch sind (C. 342. M. I, 382.). S. An sich.

6. Der Fehler, der den Verstand verleitet, über die Erfahrungsgegenstände hinaus in intelligibele Welten auszuschweifen, liegt darin, dass sein Gebrauch wider seinen Zweck transscendental (als von Dingen überhaupt geltend, s. Modalität, 2.) gemacht wird. Die reinen Verstandesbegriffe entspringen nehmlich unabhängig von aller Anschauung aus dem Verstande. Die Anschauung muss aber diesen Verstandesbegriffen erst einen Inhalt und dadurch objective Gültigkeit geben. Da kommt es uns nun vor, als könnten wir auch ohne alle Anschauung erkennen, weil wir uns durch den Verstand die Form eines jeden Gegenstandes überhaupt, allgemein und ohne alle Anschauung, vorstellen können. Da wir nun dabei nicht sinnlich anschauen, so kommt es uns vor, als erkennten wir auf diese Art den Gegenstand, wie er an sich existirt, oder als Nichtphänomen, d. i. Noumen (C. 345. f. M. I, 384. Pr. 107.) S. auch Grösse, 16. Dass aber die Moralität uns nöthigt,

*) So muss es C. 342. statt: Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, heissen.

an eine intelligibele Welt zu glauben, und wir uns ſelbſt als intelligibele Weſen betrachten müſſen, findet man im Art. Glaubensſache, Freiheit, 55. ff. und Welt, intelligibele, auch Modalität, 6.

Nachschrift des Verlegers.

Das, zu dieser Abtheilung gehörige Register muſste diesmal, aus verschiedenen Ursachen, zurückbleiben! Dagegen wird bey der zweyten, zur Oster Messe erscheinenden Abtheilung das Register für beyde, also für den ganzen 4ten Band geliefert werden. Eben so folgen bey der nächsten Abtheilung die zu beyden gehörigen mathematischen Figuren auf einer Kupfertafel.

Auch kann ich den Beſitzern dieses Würterbuches die beſtimmte Verſicherung geben, daſs daſſelbe mit dem 5ten Bande gewiſs geſchloſſen und vollendet wird, und daſs die drey nun noch fehlenden, Abtheilungen einander schnell folgen werden.

Jena, 1801. 6. November.



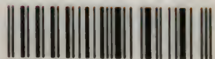

A000022930743






A000022930743




A000022930743